Archiv für Philosophie.

I. Abtheilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. IX. Band 2. Heft.

VII.

Plato und die Malerei.

Von

Dr. **M. Sartorius** in Breslau.

Die Anfänge der Kunst der Malerei bei den Griechen entschwinden dem Blicke der Forschung. Nach Brunn, der in seiner Geschichte der griechischen Künstler (1857—59, 2 Bde.) gerade den ältesten Malern besondere Sorgfalt widmete, haben zwar zahlreiche Gelehrte mit Scharfsinn das Dunkel zu durchdringen gesucht, doch ist man noch oft über Vermutungen und Hypothesen kaum hinausgekommen. Die Schwierigkeit liegt in der Sache selbst. Die Werke jener Alten sind untergegangen; etwaige Nachbildungen und Einflüsse derselben, z. B. auf die Vasenmalerei sind an sich von durchaus unsicherem Wert. Die literarischen Notizen über Künstler und Gemälde sind für jene alten Zeiten äusserst dürftig vorhanden und oft dunkel. Besonders die Hauptstellen bei Plinius histor. natur. XXXV c. 8 § 53ff. und bei Quintilian institut. orator. XII, 10 bieten der Auslegung zahlreiche Rätsel. So öffnet sich denn dem Widerstreit der Ansichten ein weiter Tummelplatz, wobei aber niemand die Sicherheit seiner Ergebnisse verbürgen kann.

Verspricht demnach eine neue Durchsicht des bisher bearbeiteten Materials geringen Erfolg, so erscheint es ratsam, Ausschau zu halten, ob nicht noch an Orten, die dem Kunsthistoriker ausserhalb des Weges liegen, nützliche Beiträge aufgelesen werden können.

Und nun ist es seltsam, dass ein sonst so ausgiebig benützter Schriftsteller, wie Plato ist, für die Geschichte der Malerei noch so gut wie gar nicht systematisch herangezogen wurde. Lesen wir doch bei Diogenes Laertius III § 6 ausdrücklich von ihm: „er soll auch der Malerei sich befleissigt haben“ und bei Apulejus dogm. Plat. c. 2: „er verschmähte die Kunst der Malerei nicht“.

Warum schenkte die philologische Forschung diesem Winke nicht sogleich die gebührende Beachtung? Der Grund dieser auffälligen Erscheinung ist nicht schwer zu erkennen. Bei Olympiodor vit. Plat. c. 2 lautet die Notiz ausführlicher: „er besuchte auch Maler, von welchen er hinsichtlich der Mischung der Farben unterrichtet wurde, deren er im Timäus erwähnt;“ ganz ähnlich bei Anonymi vit. Plat. und Prolegg. philos. Plat. c. 3. Damit war die Untersuchung auf ein engeres Gebiet gewiesen und hinsichtlich des Timäus die Erwartung aufs höchste gespannt. — Was findet sich nun in diesem Dialog?

Eingehend handelt über die Farben Kapitel 30 (pag. 67 C folg.); hier müsste also wohl, vermutete man, aufgespeichert sein, was Plato bei den Malern lernte. Sehen wir nun zu! In den vorhergehenden Kapiteln ist die Rede von Geschmack, Geruch, Gehör; als vierte Art sinnlicher Wahrnehmung folgt jetzt das Gesicht. „Eine Flamme fliesst ab von allen Körpern, welche behufs der Wahrnehmung der Sehkraft angemessene Teilchen umfasst . . . . Die von den Gegenständen ausgehenden und auf das Gesicht fallenden Teilchen sind teils kleiner, teils grösser, teils eben so gross als die Sehkraft selbst. Die eben so grossen sind nicht wahrnehmbar und werden als durchsichtig bezeichnet. Die grösseren und die kleineren, welche auf die Sehkraft teils zusammenziehend, teils erweiternd einwirken, sind weiss und schwarz, vergleichbar beim Gefühl mit heiss und kalt und beim Geschmack mit herb und beissend. Weiss ist das, wodurch die Sehkraft erweitert wird, schwarz das Gegenteil davon. Die raschere, von einem verschiedenartigen Feuer andringende und die Sehkraft bis zu den Augen erweiternde Bewegung, welche durch die Durchgänge der Augen selbst gewaltsam sich durchdrängt und reichliches Feuer und Wasser, das wir Thränen nennen, von dort ausgiesst, . . . diese

Empfindung nennen wir Gefunkel, das sie Bewirkende aber glänzend und schimmernd"[1]).

Ist dies nicht eine erfreuliche Fundgrube von Kenntnissen, die den damaligen Malern abgelernt sind? — Nichts weniger als dies; ein heutiger Künstler würde dazu wahrscheinlich sofort bedenklich den Kopf schütteln, und auch ein Maler jener Zeit konnte von alledem unmöglich das Mindeste zu gebrauchen wissen. Es handelt sich hier ganz und gar nicht um Farbstoffe oder Farbenerscheinungen in der Natur, die den Maler angehen, sondern um angebliche Lichtbewegungen, welche von den Gegenständen ausgehen und unter Umständen vom Auge als Farben empfunden werden sollen.

Aber sehen wir weiter (p. 68 B): „Der mittleren Gattung des Feuers, die zwar zu dem Feuchten der Augen gelangt und sich mit ihm mischt, jedoch ohne zu glänzen, geben wir den Namen rot." Man beachte, dass auch hier von einer besondern Art Feuer die Rede ist. — „Glänzend mit rot und weiss verbunden giebt hochgelb; rot mit schwarz und weiss gemischt giebt Purpur; dunkelrot, wenn diesen mehr schwarz beigemengt wird; feuerrot mischt sich aus gelb und grau, grau aus weiss und schwarz, blassgelb aus weiss und hochgelb, glänzend zusammen mit weiss und genügend schwarz giebt dunkelschwarzblau, dieses mit weiss gemischt himmelblau, feuergelb mit schwarz lauchgrün." — Dieser letzte Abschnitt könnte auf den ersten Blick der Praxis der Maler entlehnt zu sein scheinen. Doch lässt der Zusammenhang unmöglich die Auslegung zu, dass unter rot, gelb u. s. w. Farbstoffe zu verstehen seien. Bedenken erregt auch besonders das Mischungsrezept für Purpur, den doch einfach die Natur lieferte, und die Bedeutung von „glänzend". Auch die Ausdrücke τούτοις μεμιγμένοις καυθεῖσι[2]) und εἰς μέλαν κατακορὲς ἐμπεσόν deuten schwerlich auf Veränderungen,

---

[1]) Ich gebe die Citate aus Plato in deutscher Uebersetzung — meist mit Anlehnung an die Uebersetzung von H. Müller, — teilweise auch gekürzt unter Hervorhebung der Hauptsachen.

[2]) Vergl. Aristot. de color. p. 792 a 14; 798 b 17. Καίεσθαι deckt sich dem Sinne nach offenbar mit der häufig wiederkehrenden πέψις ὑπὸ τοῦ ἡλίου (z. B. p. 795 b 8) u. dergl.

die mit Malerfarben vorgenommen würden, sondern auf physikalische Vorgänge in der Natur.

Das ganze, die Farben betreffende Kapitel stellt sich in Parallele mit der unter den aristotelischen Schriften enthaltenen Abhandlung „über die Farben“. In dieser werden die Farben der Elemente, der Morgen- und Abendröte, der Wellen, der Spiegelbilder, der Blätter und Blüten, der Haare und Federn u. s. w. erörtert, aber durchaus nicht vom Standpunkt des Malers, sondern von dem der damaligen Naturforschung. Der Verfasser hebt dies selbst hervor (p. 792 b 16): „man muss dies alles untersuchen nicht, wie die Maler, die Farben mischend, sondern die zurückgeworfenen Strahlen mit einander vereinigend; denn am meisten möchte man in der Natur die Farbenmischungen betrachten“. Die Entstehung der Farben sei zurückzuführen besonders auf das Licht der Sonne und des Feuers, sowie auf Luft und Wasser; denn in verschiedenen Verhältnissen gemischt bewirken diese so zu sagen alle Farben. — Dem entspricht vollständig, was wir bei Plato lesen (Timäus p. 68 D): „wollte aber jemand bei solchen Untersuchungen durch Versuche das nachweisen, so hätte er den Unterschied menschlicher und göttlicher Natur verkannt, weil Gott das Viele in Eins zu mischen und wiederum aus Einem in vieles aufzulösen hinreichend kundig und vermögend ist, ein Mensch aber keins von diesen beiden weder jetzt im stande ist, noch jemals später sein wird“.

Es lässt sich also nicht leugnen, dass der Timäus jene hochgespannten Erwartungen, er werde Aufschlüsse über die damalige Malerei bieten, nicht erfüllt. Diese Enttäuschung spiegelt sich z. B. deutlich in den Worten Zellers wieder (Philos. der Griechen, 3. Aufl. Bd. II, 1 S. 342, 2): „Die Angabe, dass Plato bei Malern Unterricht genossen und daher jene Kenntnis der Farben gewonnen habe, die der Timäus beweise, mag eine pragmatische Vermutung aus diesem Gespräche sein“.

Doch müssen wir uns hüten, das Kind mit dem Bade auszugiessen und zu behaupten, Plato habe der Malerei durchaus ferngestanden. Von Bedeutung ist es nämlich, dass die Erwähnung des Timäus sich gerade bei den älteren, besseren Biographen Apu-

lejus und Diogenes (aus dem zweiten Jahrhundert) nicht findet. Der spätere Olympiodor (um 500 n. Chr.) ist also zwar ausführlicher, aber möglicher Weise auf Kosten der Wahrheit. — Und ferner: wenn auch der Timäus die Geheimnisse der Technik derzeitiger Malerei nicht enthüllt, so verrät er doch ein hohes Interesse und Verständnis für das Spiel des Lichtes und der Farben in der Natur. Leicht möglich wäre es, dass dieses Intersse einen Nachklang darstellte einer früheren Neigung, die den Verfasser einst in seinen jungen Jahren in die Ateliers der Maler zog und zu eigenen Versuchen auf dem Gebiet des Schönen antrieb. — Sehen wir also nach, ob und wieweit der Philosoph in anderen Schriften den früheren Kunstbeflissenen durchblicken lässt.

I.

Nachrichten über die früheren und gleichzeitigen Künstler sind bei Plato allerdings äusserst dürftig. Im Ion (p. 532 E) bemerkt Sokrates, dass es viele gute und schlechte Maler gebe, und dass, wer bei Polygnot, dem Sohne des Aglaophon, nachzuweisen wisse, worin dessen Gemälde Lob und Tadel verdienen, dies auch bei andern Künstlern vermöge. Im Gorgias (p. 448 B) werden zwei Maler erwähnt, Aristophon, der Sohn des Aglaophon, und dessen Bruder. Der Name des letzteren wird nicht mitgeteilt, doch führt ein Vergleich mit dem vorangehenden Citat zu der Vermutung, dass Polygnot gemeint ist, wie dies übrigens auch schon vom Scholiasten angemerkt wird. Aus Gorgias p. 453 C erfahren wir, dass Zeuxis einer der vielen Maler sei, die Lebendes malten, — aus Protagoras p. 318 B, dass sich damals — die Zeit, in welche uns der Dialog versetzt, ist nicht sicher zu bestimmen — seit kurzem in Athen ein junger Mann aufhielt, welcher Unterricht im Malen erteilte, der Herakleote Zeuxippus. Sauppe nimmt wohl mit Recht an, dass sich beide Stellen auf dieselbe Person beziehen und der bekannte Name Zeuxis durch Abkürzung des ursprünglichen Zeuxippus entstanden sei. Ob im Staat p. 529 D der Name Dädalus einen Maler bezeichne oder einen andern Künstler, lässt sich nicht ausmachen.

Befremden könnte es, dass unser Philosoph einen gefeierten

Künstler wie Parrhasius, welcher neben Zeuxis den höchsten Ruhm genoss, nicht mit einem Worte erwähnt, zumal Xenophon in seinen Memorabilien (III, 10) ein Gespräch des Sokrates mit diesem Künstler mitteilt. Doch ist Plato ja auch sonst, speciell auf dem Gebiet der Philosophie, mit Namenangaben äusserst karg.

II.

Kurze Andeutungen, wie ein Bild hergestellt wird, giebt Plato im Staate, Buch VI, c. 13. Er vergleicht daselbst den Philosophen, der das im Reiche des wohlgeordneten Göttlichen Erblickte auf die Sitten der Menschen im öffentlichen und häuslichen Leben zu übertragen unternimmt, mit einem Künstler, der nach göttlichem Urbilde sein Gemälde anfertigt. „Erst reinigt derselbe die Tafel, . . . dann entwirft er die ersten Umrisse, nach jenem Vorbilde wiederholt hinblickend, . . . das eine wischt er wohl wieder aus, anderes dagegen hinzumalend, bis er das Bild so vollkommen als möglich macht“ (p. 501 A).

Die Stelle hält sich zwar nur an der Oberfläche, ohne in die Tiefe einzudringen, verdient aber doch unsere Beachtung. Sie bestätigt, dass zur Zeit Platos ausser Wandmalerei auch schon Tafelmalerei bestand. Plinius (hist. nat. 35, c. 9 § 60) berichtet, dass vor Apollodor (um 408 v. Chr.) kein Tafelbild nachzuweisen sei, welches „teneat oculos“. Die Neuerung scheint also sehr schnell Verbreitung und Anerkennung gefunden zu haben; denn Plato erwähnt die Sache, als ob nicht das mindeste Ungewöhnliche dabei sei.

Ueber die Oberfläche der Tafel bemerkt jene Stelle nur, dass sie rein sein müsse. Dieser Ausdruck ist wohl gewählt mit Rücksicht auf den Staat und die Sitten der Menschen, die in Vergleich gestellt sind. Im allgemeinen werden wir anzunehmzn haben, dass die Tafeln der Maler weiss grundiert waren. Weiss wird als eine Hauptgattung des Reinen bezeichnet Philebus p. 53 A, und im Staate p. 429 D weist Plato darauf hin, dass Färber weisse Wolle auswählen, wenn sie waschechten Purpur herstellen wollen.

III.

Auf die reine Tafel entwirft zunächst der Künstler die Umrisszeichnung. Hätte uns doch Plato hierbei Näheres angegeben! Das dazu verwandte Material freilich ist ziemlich gleichgültig; Zirkel, Lineal und Winkelmass werden im Philebus p. 51 C erwähnt. Aber um so wichtiger wäre gewesen zu erfahren, ob und bis zu welchem Grade die Kunst damals schon vermochte, richtig, d. h. perspektivisch zu zeichnen. In jener Stelle des Staates finden wir hierüber nichts; kam es doch dem Verfasser auch nur darauf an, seine abstrakt-politische Thätigkeit mit der konkreten des Malers zu vergleichen. Aber giebt es anderwärts keine brauchbaren Andeutungen?

Solche Fingerzeige fehlen in der That nicht. Im Phädo, jenem ergreifenden Bericht über die letzten Stunden des schon vergeistigten Sokrates, stellt dieser Weise den Tod als eine Erlösung aus den Banden des Körpers hin. Der letztere sei zur Erlangung der Einsicht nur hinderlich. „Hat wohl Gesicht und Gehör etwas Untrügliches für die Menschen oder wiederholen uns nicht in dergleichen Dingen selbst die Dichter fort und fort, dass wir nichts genau weder sehen noch hören“ (p. 65 A). Man hatte also beobachtet, dass die sinnliche Wahrnehmung ungenau ist, dass sie täuscht. Analoges lesen wir im Staat p. 602 E: „Oft, nachdem der Mensch vermittels dieses Vermögens (zu messen und zu berechnen) mass und einiges für grösser, manches für kleiner als anderes oder für gleich erklärt, ergiebt zugleich der Augenschein von denselben Gegenständen das Gegenteil.“ Also Grosses erscheint dem Auge klein, Kleines gross; in welchem Falle dies geschieht, ist kurz zuvor gesagt: „Dieselbe Grösse erscheint uns wohl, wenn unser Auge sie aus der Nähe und Ferne sieht, nicht gleich“ (p. 602 C). Vgl. Philebus p. 42 A: „Bei Gesichtswahrnehmungen verbirgt uns das Sehen der Grösse aus der Ferne oder Nähe die Wahrheit und erzeugt eine falsche Vorstellung“. Am klarsten äussert sich über diesen Umstand Protagoras p. 356 C: „Erscheinen euern Augen dieselben Grössen in der Nähe grösser, in der Ferne kleiner, oder nicht? Und das Dicke und Zahlreiche desgleichen?“ Dieser Stelle gebührt ganz besondere Beachtung.

In unserer Zeit hätte eine derartige Bemerkung wenig auf sich, weil wir durch den Anblick der Werke der Künstler und durch eigene Uebung beim Zeichenunterricht auf die scheinbare Verkleinerung der Gegenstände bei zunehmender Entfernung hingeführt werden. Gleichwohl kommt, wer die Perspektive theoretisch erfasst hat, erst nach vielen Versuchen dahin, sie in der Wirklichkeit wiederzufinden und beim Zeichnen nach der Natur richtig zu reproduzieren. Ein Unkundiger jedoch wird selbst in unsern Tagen kaum im stande sein, von der Art, wie er sieht, Rechenschaft zu geben. Platos Zeit liegt aber mehr als 2000 Jahre zurück; ist es da nicht von der grössten Bedeutung, wenn wir bei ihm in so klarer, bündiger Form einen Satz lesen, auf welchem sich die ganze Perspcktive aufbaut?

Aus der erwähnten Protagoras-Stelle lässt sich vielleicht vermuten, dass ausser dem wichtigen Satz von der abnehmenden Grösse der Gegenstände bei wachsender Entfernung auch die fundamentale Bedeutung des Horizonts um 400 v. Chr. schon erkannt war. Wir lesen nämlich p. 356 D: „Wenn nun darauf unser Wohlbefinden beruhte, dass wir das Grosse thun und wählen, das Kleine aber fliehen und nicht thun, worin zeigte sich uns dann das Heil des Lebens? In der Messkunde oder in der Macht der Erscheinung? Oder würde die letztere uns irre führen und bewirken, dass wir nach oben und unten oft eben dasselbe verwechselten und unser Thun und unsere Wahl des Grossen und Kleinen bereuten, während die Messkunde dieses Trugbild zu nichte macht und durch Offenbarung des Wahren der Seele, welche bei dem Wahren bleibt, Ruhe verschafft und das Leben rettet?“ Die Wendung „nach oben und unten verwechseln“ (ἄνω τε καὶ κάτω μεταλαμβάνειν ταὐτά) kann vielleicht auf den Horizont deuten als eine Mittellinie, von welcher sich senkrechte Gegenstände nach oben und unten in verschiedener Länge je nach der Entfernung erstrecken.

Eine gewisse Bestätigung dieser Vermutung scheint Hippias major p. 394 B zu enthalten: „Wir suchen das, vermöge dessen alles Schöne schön ist, gleichwie alles Grosse gross ist durch das Hervorragende. Denn dadurch ist alles gross; erscheint es auch nicht so, ragt aber hervor, so muss es notwendig gross sein.“

Es handelt sich hier darum, dass grosse Gegenstände oft klein erscheinen — nämlich in der Ferne; ihre Grösse zeige sich aber darin, dass sie hervorragen. Worüber nun ragt ein solcher entfernter, grosser Gegenstand hervor? Die Antwort der Perspektive lautet: über die Fluchtlinie, welche von der Spitze des näheren, kleinen Gegenstandes nach einem gewissen Punkte des Horizontes gezogen wird. Also auch hiernach musste die Bedeutung des Horizontes damals wohl schon bekannt sein.

Es ist nicht zu bezweifeln, dass man nach Erkenntnis dieser grundlegenden Erscheinungen alsbald daran ging, ein gewisses System der Perspektive aufzubauen. Weist doch an der erwähnten Stelle des Protagoras (p. 356 C) Sokrates darauf hin, dass, während uns die Wahrnehmung über die Grösse der Gegenstände täuscht, die Messkunde im stande sei, Schein und Wahrheit zu unterscheiden und die wahre Grösse festzustellen.

Noch mehrfach weist Plato auf die Messkunde zur Kontrole der Wahrnehmungen des Auges hin. So bemerkt er an der schon erwähnten Stelle des Staates (Bch. X, 5. p. 602 D): Zeigten sich nun nicht das Messen und Zählen und Wägen als sehr willkommene Hilfsmittel dagegen, damit in uns nicht das grösser und kleiner, oder zahlreicher und schwerer Erscheinende, sondern das Berechnende, Abmessende und Abwägende die Oberhand gewinnen?" — In derselben Schrift (Bch. VII, 7. p. 523 B) antwortet Glaukon auf die Frage des Sokrates, ob nicht manche Sinneswahrnehmungen zum Nachdenken auffordern, indem die Wahrnehmung zu keinem gesunden Ergebnis führe: „Offenbar meinst Du das in der Ferne Erscheinende und die Schattenumrisse." Ohne Zweifel schwebt auch hier die Messkunde vor. — Die Epinomis, das dreizehnte Buch der Gesetze, wird zwar im allgemeinen nicht als platonisch anerkannt, doch ist das Lob, welches darin der Mess- und Zählkunst zuerteilt wird, ganz im Sinne des Philosophen: „Ein Geschöpf, das von zwei und drei, von Geraden und Ungeraden und überhaupt von der Zahl nichts wüsste, könnte niemals über das Rechenschaft geben, was es bloss durch Sinneswahrnehmung und vermöge des Gedächtnisses erlangte" (p. 977 C). —

An Anläufen, den Vorgang des Sehens mit Hilfe der Messkunde

wissenschaftlich zu ergründen und zu begreifen, fehlt es bei Plato selbst nicht: durch das Auge erfolgen Ausströmungen, welche den ähnlichen, von den Dingen ausgehenden Ausströmungen begegnen, und so entstehen — das Wie bleibt unerörtert — die Wahrnehmungen des Gesichts (Timäus Kap. 15, 16 und 30, Staat p. 507 D). In das überschwängliche Lob, welches Goethe (Materialien zur Geschichte der Farbenlehre, Abteilung 1) dem Philosophen für diese Theorie spendet, wird zwar so mancher Kundige nicht einstimmen. Immerhin aber ist wichtig, dass Plato die gerade Richtung des Sehens hervorhebt (Timäus p. 45 C); damit war die Möglichkeit erschlossen, das Sehen geometrisch zu untersuchen. Als Ausnahme wird die Brechung des Lichtes im Wasser schon als bekannt angemerkt (Staat p. 602 D).

Mit besonderem Interesse betrachtete man damals die Spiegelbilder der Gegenstände, wie sie auf glatten Metallflächen und im Wasser sich zeigen. Plato erwähnt sie im Theätet p. 206 D, Staat p. 402 B und p. 510 A, wo auch noch die Abbildungen durch den Schatten beigefügt werden. Ueber die letzteren verbreitet sich der Anfang des 7. Buches vom Staate, jene berühmte Stelle, wonach der Mensch während seines Erdendaseins einem Gefesselten gleich in einer Höhle sich befindet, nur fähig, Schattenbilder zu sehen, welche ein fernes Feuer von den Gegenständen auf der Höhlenwand entwirft (p. 514). In dem Dialog Alcibiades der Erste weist Sokrates darauf hin, dass, wie in einem Spiegel, so auch auf der Hornhaut des Auges eine gegenüberbefindliche Person sich abbilde (p. 132 D). Die Hornhaut bildet einen Convexspiegel; mit dem Concavspiegel dagegen befasst sich — freilich in sehr unzureichender Weise — Timäus p. 46 B, wo die Beobachtung eingeflochten ist, dass sich bei Spiegelbildern rechts und links vertauscht, auf welche auch im Theätet p. 193 C Bezug genommen wird.

Bei den Abbildungen von Gebäuden und Gegenden in Spiegeln hätte man nun leicht durch direkte Messungen in die Geheimnisse der Perspektive eindringen können. Dass sich in der That wohl auf diesem Wege der Fortschritt vollzog, dafür liesse sich vielleicht eine merkwürdige Notiz im Anfang des 10. Buches vom Staate (p. 596 C) ins Feld führen. Sokrates erörtert daselbst den Umstand,

dass der Maler alle Dinge abzubilden unternimmt. Der Mitunterredner Glaukon äussert sein Erstaunen über diese Vielseitigkeit. Sokrates: „Erkennst du nicht, dass du auf gewisse Weise selbst wohl im stande wärest, das alles hervorzubringen?“ Glaukon: „Was ist denn das für eine Weise?“ Sokrates: „Keine schwierige, sondern eine vielfach und schnell angewendete. Sehr schnell wohl, wenn du einen Spiegel nehmen und ihn allerwärts hin umhertragen willst; schnell wirst du eine Sonne und was am Himmel ist, hervorbringen, bald die Erde, bald dich selbst und alles Lebende und Gerätschaften und Gewächse und alles, was soeben angeführt wurde.“ Scheint es nicht hiernach, als ob gerade die Maler jener Zeit sich vielfach des Spiegels bedienten, um mit seiner Hilfe schnell Studien nach der Natur zu entwerfen, — gerade so wie sie jetzt den Photographen-Apparat ihren Zwecken mit Erfolg dienstbar machen?

Als Beweis dafür, dass die Perspektive jener Zeit schon eine hohe Vollkommenheit erreicht hatte, darf das gelten, was in der Epinomis p. 983 A über die Grösse der Sterne gesagt wird. „Sie sind nämlich nicht wirklich so klein, wie sie den Augen erscheinen, sondern jeder derselben hat, was da wohl Glauben verdient, denn es beruht auf ausreichenden Beweisen[3]), einen mächtigen Umfang. Mit Fug kann man sich nämlich die ganze Sonne grösser denken als die ganze Erde, und so haben auch alle sich bewegenden Sterne eine bewunderungswerte Grösse“ (vgl. Gesetze p. 817 E). Dies ist klare, wissenschaftliche Korrektur dessen, was der naive Blick wahrzunehmen glaubt. Aehnliche Behauptungen verlauteten freilich schon früher, z. B. bei Anaximander, doch waren es zuerst nur schwankende Hypothesen, die erst in platonischer Zeit sicheren Halt gewinnen. Auch ist es gar nicht zu verwundern, dass es das mühsame Werk langer Zeit war, den so bestrickenden, sinnlichen Schein aufzugeben und sich zur Wahrheit durchzuringen. —

Doch wenden wir uns wieder dem Gebiet der Malerei zu! Die schon mehrfach erwähnte Stelle des Staates (p. 598 A) hebt

[3]) πιστεῦσαι δ' ἄξιον· ἀποδείξεσι γὰρ ἱκαναῖς λαμβάνεται.

hervor, dass ein Ruhebett verschieden erscheint, je nachdem es von der Seite oder von vorn oder sonstwie betrachtet wird. Dies ist ein Zeugnis für die Aufmerksamkeit, welche damals die Malerei der Perspektive zu teil werden liess.

Im Sophisten (p. 235 D) wird es ganz allgemein als die Aufgabe der nachgestaltenden Kunst bezeichnet, dass jemand nach den Verhältnissen des Urbildes in Höhe, Breite und Tiefe und, indem er noch dazu jedes mit den ihm zukommenden Farben darstellt, das Abbild entstehen lässt. Wir dürfen also sicher erwarten, dass die Technik damals schon weit entwickelt war. Wenigstens beweist eine Bemerkung im Staate (p. 529 E) nichts dagegen. Es heisst daselbst zwar, dass ein in der Messkunde Bewanderter beim Anblick ausgezeichnet gut von Dädalus oder irgend einem andern Künstler gemalter Bilder sie zwar für schön erklären, es aber doch lächerlich nennen würde, wollte man sie im Ernst in der Absicht betrachten, um das Richtige des Gleichen oder Doppelten oder irgend eines andern Verhältnisses an ihnen zu finden. Ich meine, selbst in unsrer Zeit, wo die Technik der Künste so vollendet ist, wird es oft passieren, dass ihre Werke nicht geeignet sind, als Unterlage für mathematische Berechnungen zu dienen — zumal in astronomischen Fragen, wovon an jener Stelle die Rede ist.

Die Verwertung der die Perspektive betreffenden Untersuchungen geschah wahrscheinlich zuerst bei der Bühnenmalerei. Nach Vitruv d. archit. VII. § 20 vervollkommnete schon Agatharchus zur Zeit des Aeschylus die Ausschmückung der Bühne und hinterliess sogar Schriftliches darüber. Plato erwähnt im Theätet p. 208 E und im Parmenides p. 165 C Schattenmalerei, welche auf die Ferne berechnet sei, in der Nähe dagegen fremd und unähnlich erscheine. Da dasselbe von den Dekorationen des Theaters anzunehmen ist, so haben manche die Schattenmalerei (σκιαγραφία) bei Plato und die Bühnenmalerei (σκηνογραφία) identificieren wollen (vgl. Hesych. u. d. W. σκιαγραφίαν). Doch spricht Plato an zahlreichen andern Stellen von Schattenbildern, wo die Beziehung auf die Bühne nicht zutrifft.

Zum Schlusse dieses das Zeichnen betreffenden Abschnitts

sei eine Notiz erwähnt, bei welcher es zweifelhaft ist, worauf sie hinzielt. Im Kratylus nämlich p. 456 D bemerkt Sokrates, dass, wenn bisweilen bei Zeichnungen anfangs ein geringfügiger, unmerklicher Irrtum stattfindet, andere sehr zahlreiche dem ersten sich anschliessen und einander entsprechen. Diese Stelle lässt sich etwa von den Proportionen des menschlichen Körpers[4]) verstehen und stimmt dann aufs beste mit dem Umstande überein, dass Polyklet, der zur Zeit des peloponnesischen Krieges wirkte, eben den Proportionen hohes Interesse zuwandte und darüber in einer Schrift handelte. Jedenfalls wird auch die derzeitige Malerei seinen Lehren Beachtung geschenkt haben. Oder vielleicht deutet die Stelle auf gewisse Regeln, nach denen Zeichnungen entworfen wurden, wobei ein untergelaufenes Versehen weitere Fehler nach sich ziehen musste.

IV.

Ein in den Umrissen fertiges Bild erlangt Vollendung erst durch Wahl und Mischung der Farben (Staatsmann p. 277 B). Bereits oben wurde auf eine Schwierigkeit hingewiesen, dass nämlich bei Plato zwischen Farben im physikalischen und im malerischen Sinne zu unterscheiden ist. Hier kommen hauptsächlich die letzteren in Betracht. Bleiweiss (ψιμύθιον) finden wir erwähnt im Lysis p. 217 C, allerdings nicht als Malerfarbe, sondern als Mittel zum Ueberstreichen der Haare, doch ist wohl an anderweitiger Verwendung desselben nicht zu zweifeln. Kreide (γύψος) wird im Phädo p. 110 C genannt. Kratylus p. 424 D führt geradezu als Malerfarbe den Purpur (ὄστρεον) an, während im Staat p. 429 D die Purpurfärberei der Wolle in Kürze berührt wird. In den Gesetzen p. 847 C wird es verboten, einzuführen „Purpur und was es an Färbestoffen giebt, oder auf sonst eine Kunst Bezügliches, welche vom Auslande her Gegenstände erheischt, — es geschehe denn dringenden Bedürfnisses wegen“. In dem vielleicht unechten Demodokus (p. 383 A) wird der Rat gegeben, bei Anklagen beide, den Kläger und den Angeklagten, zu hören und für die Entscheidung ihre Reden gegen einander abzuwägen, wie man Gold und Purpur

---

4) Vergl. Timäus p. 87 D.

gegen einander abwägt. Der Timäus erwähnt p. 59 C, dass das dem Erz beigemengte Erdige, wenn beide verwittert sich wieder von einander scheiden, den Grünspan (ἰός) liefere; ob derselbe aber damals in der Malerei zur Verwendung gelangte, erfahren wir nicht.

Plato nennt also nur wenige Malerfarben; dass es aber deren eine grössere Anzahl gab, ist sehr wahrscheinlich. Um Aehnlichkeit zu erzielen, ist nach Kratylus p. 424 D oft Mischung mehrerer, ja vieler Farben (φάρμακα) erforderlich; als Beispiel wird die Farbe des Fleisches angegeben. Dass dieselbe bei Krankheiten sehr verschieden sei und sogar den Mannhaften von einem Feiglinge unterscheide, wird im Timäus p. 83 und in den Gesetzen p. 655 A bemerkt; vergl. auch Staat p. 474 D. Offenbar setzen die Mischungen solcher Fleischtöne mannigfaltige Farben voraus.

Hierher gehört auch eine Stelle im Phädo; Plato lässt den Sokrates am Tage seines Todes die Unsterblichkeit der Seele darlegen und giebt dabei in Kapitel 57 folg. auch eine mystisch-dichterische Schilderung des Weltalls (p. 110 B). „Man sagt also, diese Erde sei, könnte sie jemand von obenher betrachten, so anzuschauen, wie die aus zwölf Lederstücken zusammengefügten Bälle, bunt, in Farben geschieden, von denen auch die hiesigen Farben, deren sich die Maler bedienen, gewissermaassen Nachbildungen seien. Dort aber bestehe die gesamte Erde aus derartigen, ja noch glänzenderen und reineren als diese; denn die eine sei purpurn und von bewundernswerter Schönheit, die andere goldähnlich, die weisse aber weisser als Kreide oder Schnee, und so sei auch die Erde aus den übrigen und noch mehreren und schöneren Farben, als dergleichen wir gesehen haben, zusammengefügt. Denn selbst diese mit Wasser und Luft erfüllten Höhlungen derselben stellen sich als ein Farbiges, in dem bunten Wechsel der andern Farben Glänzendes dar, sodass sie einen ununterbrochenen, buntfarbigen Anblick gewähren.“ — Diese Stelle wäre ganz dazu geeignet, kühne Schlüsse aus ihr zu ziehen und über die Zahl der Farben Hypothesen auf sie zu gründen, welche von anderer Seite mit gleicher Bestimmtheit zurückgewiesen werden. Doch verzichte ich darauf, solch unsichern Boden zu betreten, und entnehme den angezogenen

Sätzen nur eine Bestätigung, dass die Malerei sich zu Platos Zeit schon mannigfaltiger Farben bedient habe[5]).

Obgleich im 30. Kapitel des Timäus die Farben physikalisch, nicht im Sinne des Malers erörtert sind, so dürfte doch darauf hinzuweisen sein, dass daselbst dem Glanz besondere Aufmerksamkeit geschenkt (p. 68 A) und derselbe ausdrücklich von der weissen Farbe geschieden wird (p. 68 C; vergl. auch Phädrus p. 250 B und Phädo p. 110 C). Andrerseits erwähnt Plato häufig die Schattenmalerei und meint damit wenn nicht immer, so doch oft die Kunst, durch Schattierung täuschende, plastische Wirkung hervorzubringen. Dies erinnert an die Nachricht bei Plutarch de glor. Ath. c. 2 (vergl. Plinius nat. hist. XXXV, c. 5 § 29 und c. 9 § 60), dass Apollodor (um Olympiade 94) die Nüancen von Licht und Schatten näher erforschte.

Doch die Malerei leistete in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts sicherlich schon mehr. In den Gesetzen p. 769 A lesen wir, dass „die Thätigkeit der Maler bei keinem Gemälde zur Vollendung zu gelangen, sondern unaufhörlich Farben aufzutragen oder abzuschwächen (χραίνειν ἢ ἀποχραίνειν) scheint, — oder welchen Namen auch immer dafür die Knaben der Maler gebrauchen — indem sie verschönert, sodass förder nichts geschehen könne, das Bild schöner und sprechender zu machen . . .“ Hiernach bestand die höchste Leistung im χραίνειν und ἀποχραίνειν. Aber was ist darunter zu verstehen?

Das letztere Verb kehrt wieder im Staat p. 586 B. Sokrates schildert daselbst, wie die, welche von Einsicht und Tugend nichts wissen, ihr ganzes Leben hindurch kein dauerndes, reines Lustgefühl kosten, sondern „nach Art des Viehes auf der Weide, stets nach unten blickend und zur Erde und auf die Esstische hingebückt . . . sich gütlich thun und sich um den Vorzug in diesen Dingen, mit eisernen Hörnern und Hufen auf einander losstossend und loshackend, totschlagen . . .“ „Ist es nun also nicht notwendig, dass

---

[5]) Nach Plin. hist. nat. 35, c. 7 § 50 (vergl. c. 10 § 92) sollen Apelles, Echion, Melanthius, Nicomachus ihre berühmten Gemälde mit nur vier Farben, Weiss, Gelb, Rot und Schwarz angefertigt haben. Mit Recht ist diese geringe Zahl längst angezweifelt worden.

sie auch mit Schmerzen gemischten Lustgefühlen sich ergeben, Trugbildern und Schattenrissen des wahren Lustgefühls, die durch ihre wechselseitige Nachbarschaft ihre Färbung erhalten, sodass beide sehr lebhaft erscheinen“ (ὑπὸ τῆς παρ' ἀλλήλας θέσεως ἀποχραινομέναις, ὥςτε σφοδροὺς ἑκατέρας φαίνεσθαι). Durch den Zusammenhang erhalten diese Worte einiges Licht. Es handelt sich um Schmerzgefühle, bei welchen aber infolge ihrer Verbindung mit bevorstehender Lust der Schmerz übersehen oder vergessen wird. Auf die Malerei bezogen, nötigen die angeführten Worte zu der Auslegung, dass die gegenseitige Lage der Gegenstände hinsichtlich ihrer Farbe von Einfluss sei. Schwanken könnte man meines Erachtens nur, ob die Maler unter ἀποχραίνειν die Wiedergabe der Lichtreflexe auf benachbarten Körpern oder die Abtönung der Farben entsprechend der Entfernung, also die Luftperspektive, verstanden; möglich auch, dass der Ausdruck für beides zugleich galt.

Die Luftperspektive ist die vollkommenste Nachahmung der Farbentöne der Natur, bestrebt, auch das feine Medium der Luft zwischen den dargestellten Gegenständen zum Ausdruck zu bringen. Die Gegenstände werden nämlich in grösserer Entfernung nicht nur kleiner, sondern auch unklarer, verschwommener, indem sie in steigendem Maasse den Duft der Ferne annehmen. Sollte die Malerei zu Platos Zeit wirklich schon zu solcher Höhe gelangt sein? — Dass man auf jene feien Nüancen aufmerksam geworden, geht aus mehreren Notizen hervor. Im Theätet wird eine falsche Vorstellung als eine Vorstellungs-Verwechslung erklärt und zur Erläuterung angeführt, dass zuweilen einer, der den Sokrates kenne, in der Ferne einen andern, den er nicht kenne, für den ihm bekannten Sokrates halte (p. 191 A). Bei gleichem Anlass bemerkt Sokrates im Philebus (p. 38 C), dass jemand oft in der Ferne etwas undeutlich (μὴ πάνυ σαφῶς) erblicke und sich dann wohl selbst frage: „Was ist doch das neben dem Felsen, dies, was unter einem Baume zu stehen scheint, — ein Mensch, oder das Machwerk von Hirten, also ein Gebilde?“ Endlich lesen wir im Parmenides (p. 165 B): „Muss nicht notwendig etwas, wenn man aus der Ferne und blödsichtigen Auges darauf hinblickt, als Eines erscheinen, aus der Nähe aber und schärferen Blickes betrachtet jedes Einzelne

als von unbegrenzter Menge sich ergeben, indem es des Einen, was da nicht ist, entbehrt?“ In allen drei Stellen wird auf das Verschwinden der Farben und Umrisse bei entfernten Gegenständen hingewiesen, und es ist durchaus wahrscheinlich, dass diess nicht bloss theoretische Erörterungen sind, die mit der Kunst nichts zu schaffen haben, sondern Bemerkungen, welche der Kunst selbst entlehnt sind. Schliesst sich doch im Parmenides unmittelbar daran der früher erwähnte Passus über Schattenmalerei.

Zur Bestätigung verweise ich noch darauf, dass aus wenig späterer Zeit die Anwendung der Luftperspektive bei den Malern klar und ausdrücklich bezeugt ist, nämlich von Aristoteles in der Schrift de sensu p. 440 a 7: „Eine Art der Entstehung der Farben ist das Durchscheinen durch einander, wie z. B. bisweilen die Maler es machen, indem sie eine Farbe auf eine andere, augenfälligere aufstreichen, z. B. wenn sie etwas als im Wasser oder in der Luft erscheinend darstellen wollen.“

Es ist also kein Zweifel, dass die Malerei schon in jenen frühen Zeiten die Luftperspektive kannte; verkehrt aber wäre es, in das Wort allzu viel hineinzulegen. An duftige, stimmungsvolle Fernen in unserm Sinne wird bei den Gemälden jener Zeit kaum zu denken sein. Die Künstler scheinen im Gegenteil den Mittel- und Hintergrund durch eine dunkle, matte Färbung ausgedrückt zu haben. Meldet doch Plinius hist. nat. l. 35, c. 11 § 127, dass die Maler im allgemeinen das Vordere hell, das Zurücktretende dunkel darstellten. Mit Rücksicht hierauf ist eine Stelle in den Gesetzen merkwürdig (p. 663 B): „Das aus der Entfernung Gesehene erscheint, ich möchte sagen allen, vornehmlich aber den Knaben in Dunkel gehüllt[6].“ Auch dies ist also wohl eine der Malerei entlehnte Bemerkung, obgleich sie nicht ausdrücklich als solche angeführt wird.

V.

Hinsichtlich der Gegenstände, welche gemalt wurden, bestätigt sich aus Plato, was auch sonst berichtet wird, dass die Malerei

[6]) Vergl. die Bemerkung im Staate p. 585 A, dass neben Schwarz Grau als Weiss erscheint, sobald nicht wirkliches Weiss sich in der Nähe befindet.

ihren ursprünglich dekorativen, monumentalen Charakter schon abgelegt hatte und sich bereits an den mannigfaltigsten Motiven versuchte. Die Landschaft freilich stand noch sehr zurück; obenan war die menschliche Gestalt, vergl. Kritias p. 107 B: „Betrachten wir die Kunst der Maler in der Nachbildung göttlicher und menschlicher Gestalten, inwiefern es ihnen leicht oder schwer wird, den Beschauenden durch ihre Nachahmung zu genügen, so werden wir sehen, dass wir erstens bei der Erde, den Bergen, den Flüssen, dem Walde, dem Himmel und allem insgesamt, was an ihnen sich befindet und bewegt, zufrieden sind, hat jemandes Nachbildung nur einige Aehnlichkeit mit diesen Gegenständen, sowie dass wir ausserdem, da wir von dergleichen Dingen keine genaue Kenntniss besitzen, das Gemalte weder prüfen noch streng beurteilen und mit einem ungenauen und täuschenden Schattenrisse uns begnügen. Versucht es dagegen einer, unsere eigenen Gestalten abzukonterfeien, dann werden wir, vermöge der fortwährenden, täglich stattfindenden Beobachtung das Mangelhafte scharfsichtig wahrnehmend, zu strengen Richtern desjenigen, welcher nicht durchaus alle Aehnlichkeit wiedergiebt.“ Aus diesen letzten Worten ergiebt sich als wahrscheinlich, dass man damals sich auch schon an Porträts wagte (vergl. Gesetze p. 668 E und besonders Staat p. 377 E).

Nach p. 598 C des Staates befasste sich die Kunst mit der Darstellung von Schustern, Tischlern und andern Handwerkern — also mit Genrebildern. Dass auch die Phantasie zu ihrem Rechte gelangte, ersehen wir aus dem Staate p. 488 A, wonach die Künstler Bockhirsche und andere derartige Mischbilder malten.

Aber wie die Malerei damals den Umfang ihres Gebietes erweitert hatte, so steckte sie auch ihre Ziele schon recht hoch. Man suchte Kraft und seelischen Ausdruck den Körpern zu verleihen, das beweist p. 306 C des Staatsmannes: „Lobtest du nicht Kräftigkeit und Schnelligkeit, sei es an den Körpern, sei es den Seelen inwohnend, oder an der Stimme Bewegung, ob nun als an diesen Gegenständen selbst befindlich oder an den Abbildern der-

Zu erinnern ist hier auch an eine Stelle bei Plin. hist. nat. 35, c. 10 § 97, wonach Apelles die fertigen Bilder mit einer feinen Schwärze (atramentum) überzog, um sie haltbarer zu machen und grelle Farben abzustumpfen.

selben, an den Nachahmungen, welche die Tonkunst, sowie die Malerei schafft[7]).“

Offenbar wäre es verfehlt, dagegen Aeusserungen anzuführen wie Phädrus p. 275 D: „die Erzeugnisse der Malerei stehen wie lebend da, befragt man sie aber um etwas, dann schweigen sie vornehm“ — und Timäus p. 19 B, dass „jemand, der irgend wo schöne Tiere, ob nun von den Malern dargestellte, oder auch wirklich lebende, aber im Zustande der Ruhe, sah, den Wunsch hegen dürfte, sie in Bewegung und einen ihrem Aeusseren angemessen scheinenden Kampf bestehen zu sehen.“ — Im Gegenteil, bei näherem Zusehen bezeugen auch diese Stellen, dass damals die Kunst eine hohe Vollendung besessen haben muss, und sie weisen nur auf die ihr von Natur gesetzten Schranken hin.

* * *

Ueberblicken wir das im Vorangehenden zusammengestellte Material, von dem ich hoffe, dass es keine wesentliche Lücke lassen dürfte, — so wird im höchsten Grade wahrscheinlich, dass die in der Einleitung citierte Meldung des Diogenes Laertius, Plato habe sich mit Malerei beschäftigt, richtig sei. Plato nimmt ja in seinen Schriften auf mancherlei Bezug, aber hinsichtlich der Malerei verrät er eine ganz besonders genaue und ins Einzelne gehende Kenntniss.

Man hat gegen Diogenes geltend gemacht, dass unser Philosoph mit der Kunst und speciell auch mit der Malerei manchmal recht scharf ins Gericht gehe. Die Gegenstände, welche selbst schon blosse Nachahmungen der Ideen sind, ahme sie nochmals in Bildern nach, ihre Werke befinden sich also in weitem Abstande von den Ideen (Sophist p. 265, Staat p. 597 E). Sie ahmt ferner alles nach, Menschen, Tiere und Bäume, Meer, Festland und Himmel (Sophist p. 233 D, Staat p. 596 C). Sie gleicht in dieser Hinsicht der Universalität der Sophisten, welche auch auf allen Gebieten bewandert zu sein behaupten. Daher trifft sie harter Vorwurf. „Von dem, der sich anheischig macht im stande zu sein, durch

[7]) Vergl. auch die oben erwähnten Bemerkungen über die mannigfaltigen Färbungen des menschlichen Antlitzes und Körpers bei Krankheiten und Gemütserregungen.

eine und dieselbe Kunst alles hervorzubringen, wissen wir soviel, dass er, indem er durch die Malerkunst Nachahmungen und den wirklichen gleichbenannte Dinge schafft, im stande sein wird, die unverständigen unter den kleinen Kindern, indem er ihnen das Gemalte von ferne zeigt, zu täuschen, als sei er sehr geschickt, was er irgend ausführen wolle, das in der That zustande zu bringen" (Sophist p. 234 B). — „Demnach muss man über alle derartigen Menschen folgendermaassen urteilen. Wenn uns jemand mitteilt, dass er auf einen gestossen sei, der alle Handwerke kenne und alles übrige, was nur immer ein einzelner wisse, am besten verstehe, so muss man vermuten, dass der Mitteilende ein einfältiger Mensch sei und allem Anscheine nach von einem Gaukler und Nachahmer getäuscht worden, der ihm allweise zu sein schien, weil jener selbst Wissen von Unwissenheit und Nachahmung zu unterscheiden nicht im stande sei" (Staat p. 598 B und C).

Im Staat p. 522 B werden die Künste insgesamt als etwas Banausisches bezeichnet. In den Gesetzen p. 889 C heisst die Kunst die sterbliche Tochter sterblicher Eltern, welche gewisse „der Wahrheit nicht besonders teilhaftige, sondern schattenbilderartige Spielereien hervorbringt, dergleichen die Malerei schafft und die Tonkunst und was da an Künsten mit diesen wetteifert". Die Malerei steht noch dazu der Tonkunst nach (Gesetze p. 669 B). In Uebereinstimmung hiermit erklärt die Epinomis p. 975 D, dass die nachbildende Kunst keinen ihrer Urheber, so eifrig seine Bemühungen auch sein mögen, zu einem in irgend einer Beziehung Weisen mache. Bezeichnend ist es ferner, wenn in den Gesetzen (p. 769 B) auf die Bemerkung des Kleinias, dass er in der Kunst der Malerei keineswegs erfahren sei, der Athener antwortet: „Dabei verlierst du auch nichts."

Auf Grund solcher Aeusserungen haben manche Plato zu einem abgesagten Feinde der Künste stempeln wollen, die er hartnäckig befehdete, während alle Zeitgenossen in hoher Begeisterung für sie erglühten. Diese Ansicht vertritt z. B. Remy in seiner Dissertation Platonis doctrina de artibus liberalibus, Halis Sax. 1864 p. 2: „quasi splendidissimum artis templum, quod omnes aequales admirabantur, unus omnium delere conatus est."

Hinsichtlich der Frage, die uns hier beschäftigt, ob Plato entsprechend der Angabe des Diogenes Malerei geübt habe, ist zu bemerken, dass die erwähnten Aeusserungen des Philosophen jene Meldung nicht im mindesten widerlegen. Es ist durchaus nicht erforderlich, dass jemand das immer lobe, was er selbst getrieben hat; ja im Gegenteil, gerade das, was man aus eigener Erfahrung kennt, vermag man unter Umständen am schärfsten zu kritisieren.

Aber es ist überhaupt einseitige Uebertreibung, wenn man behauptet, dass Plato nur immer abfällig von der Malerei und den andern nachahmenden Künsten rede. Am Anfange des sechsten Buches vom Staate werden mit den Weisheitsfreunden, welche das Urbild der Ideen in sich tragen und darum zur Leitung des Staates berufen erscheinen, gerade die Maler in Vergleichung gestellt. „Scheinen dir diejenigen irgend von den Blinden sich zu unterscheiden, welchen in der That die Erkenntniss jedes Seienden mangelt, deren Geist kein deutliches Urbild innewohnt, und die nicht im stande sind, in derselben Weise wie die Maler, die auf das der Wahrheit Entsprechendste ihre Blicke richten, auf dieses sich beziehen und so genau wie möglich es betrachten, auch hier (im Staate) die gesetzlichen Anordnungen hinsichtlich des Schönen und des Gerechten und Guten . . . zu treffen und wachsam die schon bestehenden zu erhalten?“ (p. 484 D.)

Aehnliches Lob wird ihnen im Gorgias p. 503 D gespendet: jeder Handwerker benutze das, was er für sein Werk benutzt, nicht aufs Geratewohl, sondern damit das, was er anbringt, ihm eine gewisse Gestalt gewinne. „Wie wenn du z. B. die Maler betrachten willst . . ., wie jeder jedes, was er anbringt, in einer gewissen Ordnung anbringt und dazu es zwingt, dass das eine dem andern angemessen sei und dazu passe, damit er das Ganze wohlgeordnet und schön gefügt aufstelle.“ — In demselben Dialog wird p. 465 A der Unterschied zwischen Fertigkeit und Kunst dahin festgestellt, dass jene über die von ihr angewandten Mittel keine Rechenschaft zu geben wisse, die Kunst aber auf Gründen beruhe. Im Protagoras rühmt Plato von den Malern, dass sie im Besitz von Kenntnissen sind, welche zur Verfertigung von Gemälden er-

forderlich sind (p. 312 D). Wer ein geschickter Maler werden will, muss daher ihren Unterricht geniessen (Theages p. 126 D). Der Timäus stellt allgemein die Forderung auf, dass Körper und Geist gleichmässig auszubilden seien: „Wer um die Ausbildung des Körpers bemüht ist, muss den Bewegungen der Seele, was ihnen gebührt, nicht entziehen, indem er ausserdem mit der musischen Kunst und der gesamten Philosophie sich beschäftigt, wenn er mit Fug und Recht den Namen sowohl eines Schönen als eines Guten beanspruchen will“ (p. 88 C).

Plato beurteilt nicht die Malerei an sich abschätzig, sondern er unterscheidet gute und schlechte Maler (Jon. p. 532 E, Kratylus p. 429 A). Er hatte also die Absicht, den Leistungen jedes einzelnen sein Urteil objektiv anzupassen, und wir dürfen vermuten, dass herbe Aeusserungen durch entsprechende Gemälde veranlasst wurden. Gilt doch auch heute noch, was er von jeder Thätigkeit behauptet, dass die Stümper zahlreich und nichts wert, die Tüchtigen aber selten und von hohem Werte seien (Euthydem p. 307 A).

Im Anfang des zweiten Buches der Gesetze erklärt sich Plato gegen die beständigen Neuerungen in Musik und Tanz und stellt daselbst p. 656 D als Muster gleichmässiger Kunstübung die Aegypter hin. „Weder Malern, noch andern, die Gruppen und irgend derartiges darstellen, war es hier gestattet, Neuerungen zu treffen oder noch anderes als von den Vätern Ueberkommenes auszusinnen . . . Und wenn du nachforschst, wirst du vor 10 000 Jahren Gemaltes und Nachgeformtes dort finden, welches die Kunsterzeugnisse heutiges Tages an Schönheit weder übertrifft, noch ihnen nachsteht, sondern vermöge derselben Kunst entstanden ist.“ Doch wäre es falsch, daraus zu folgern, dass Plato nur blindlings die Alten lobte und gelten liess und die Kunst in Fesseln hätte legen wollen. Gesteht er doch ausdrücklich, dass die Künste sich damals gehoben hätten, und dass die alten Meister z. B. Dädalus mit den Künstlern seiner Zeit verglichen unbedeutend erscheinen und Gelächter erregen würden (Hippias major p. 281 E). Der Massstab, woran unser Philosoph jedes Kunstwerk mass, findet sich deutlich vermerkt in einer Stelle des Staates: Wohlanständigkeit, Wohlgemessenheit, Wohlgesinntheit — nicht Geistesbeschränktheit, — Gesinnungen, die

wirklich den Charakter gut und angemessen gestalten, sollen sich in den Werken der Kunst ausprägen. „Müssen wir also bloss die Dichter beaufsichtigen und sie ausserdem nötigen, den Ausdruck guter Gesinnung in ihren Gedichten auszuprägen oder bei uns gar nicht zu dichten, — oder müssen wir auch die übrigen Werkmeister beaufsichtigen und verhindern, dieses Uebelgesinnte, Zügellose, Gemeine und Unanständige weder in Bildern lebender Geschöpfe, noch in Gebäuden, noch in irgend einem andern Werke anzubringen; sonst muss dem, der das nicht zu leisten vermag, nicht gestattet werden, dass er bei uns seine Kunst übe, damit nicht unsere Wächter unter Nachbildungen der Schlechtigkeit, wie bei schlechter Fütterung aufgewachsen und allmählich vieles davon täglich abpflückend und abweidend, unvermerkt ein grosses Unheil in ihrer Seele erwachsen lassen! Und müssen wir nicht vielmehr diejenigen Werkmeister aufsuchen, die von der Natur wohlbegabt dem Wesen des Schönen und Wohlanständigen nachzuspüren vermögen, damit die Jünglinge, indem sie gewissermassen an gesunder Stätte wohnen, von allem Nutzen ziehen, von wannen irgend etwas von schönen Erzeugnissen, wie ein Lufthauch, der aus der besten Gegend Gesundheit heranbringt, an ihr Auge oder an ihr Ohr gelangt und sie sogleich vom Knabenalter an unvermerkt zur Aehnlichkeit und Befreundung und Uebereinstimmung mit der trefflichen Belehrung führt!“ (Staat p. 401 B.)

Nicht eine Spur von Feindschaft gegen die Kunst ist in diesen Sätzen enthalten, sondern der treue, wohlgemeinte Rat eines ernsten, gereiften Denkers, — goldene Worte, noch jetzt wert, in die Seele jedes Kunstbeflissenen eingeprägt zu werden. Mit ungeschminkter Offenheit reden sie dem Künstler zu Gemüte, hohe Anforderungen stellen sie an denselben; aber ihr Zweck ist zugleich, der so geläuterten, veredelten Kunst einen erhabenen Platz in der Heranbildung der Menschheit zuzuweisen. Plato berührt sich aufs engste mit Schiller, der, selbst ein begeisterter Dichter, der Dichtkunst einen strengen Spiegel vorhält, um ihr einen hervorragenden Anteil an der Veredelung des Volkes zuzuweisen (vergl. die Abhandlung „die Schaubühne als moralische Anstalt“ und das Gedicht „die Künstler“).

Bezeichnend, ja ergreifend ist es, wie der Denker Plato sich der Kunst, die der nüchterne Verstand verdrängen will, im innersten Herzen annimmt. „Damit sie nicht einer gewissen Härte uns zeihe, wollen wir ihr sagen, es bestehe ein Zerwürfniss zwischen dem Weisheitsstreben und der Poesie von altersher . . . Dem ungeachtet sei es ausgesprochen, dass wir unsrerseits, hätte die auf das Ergötzen wirkende Poesie und Nachbildung irgend einen Grund anzuführen, dass sie in einen wohleingerichteten Staat gehöre, sie wohl mit Freuden aufnehmen würden; sind wir doch selbst des Zaubers, den sie auf uns ausübt, uns bewusst. Dass wir aber das als wahr uns Erscheinende aufgeben, wollen die Götter nicht" (Staat p. 607 B, vergl. p. 595 B).

Lediglich im Einklang mit jener Ansicht über die hohe, bildende Aufgabe der Kunst steht es, wenn Plato es tadelt dass gute Maler sowohl andere Heiligtümer, als vor allem das Prunkgewand der Athene, welches an den grossen Panathenäen nach der Burg hinauf gebracht wurde, mit argen Feindschaften und Kämpfen der Götter und sonstigen, ihnen unziemlichen Dingen ausschmücken (Euthyphro p. 6 D).

Wohlwollen gegen die Kunst spricht ferner aus der Vorschrift, dass jeder Fremde, der ein wirklicher Liebhaber der Schaustellungen für das Auge und dessen, was der Musen Huld dem Ohr gewährt, sei, in einer Herberge nahe den Tempeln wohl aufzunehmen sei. „Die Priester und Tempelwärter sollen für ihn Sorge tragen und ihn pflegen, bis er nach einem nicht allzu langen Verweilen, nachdem er das Gewünschte sah und hörte, wieder abreise, ohne ein Leid andern zuzufügen oder von ihnen zu erdulden" (Gesetze p. 953 A)[8].

Grosse Hinneigung zur Malerei zeigt sich auch darin, dass der Verfasser oft und gern bildliche Ausdrücke einflicht, welche dieser Kunst entnommen sind. Sodann ist schon von vielen hervor-

[8]) Der Vollständigkeit wegen seien als Gegenstück zu diesen Fremden, welche ins Land kommen, um dessen Kunstleistungen kennen zu lernen, die Handelsmänner genannt, welche Erzeugnisse der Kunst, auch die der Malerei, aufkauften und damit von Stadt zu Stadt zogen, um sie teils zur Erheiterung des Geistes, teils in ernster Absicht feilzubieten (Sophistes p. 224 A).

gehoben worden, wie anschaulich Plato seine Schilderungen zu gestalten wisse. Als besonders gelungene Probe seines Talents erwähne ich die herrliche Beschreibung am Anfang des siebenten Buches vom Staate. Die Menschen werden daselbst in einer unterirdischen, höhlenartigen Wohnung befindlich angenommen, deren ausgedehnter, die ganze Höhle entlang sich erstreckender Ausgang nach dem Lichte zu offen ist. Sie sind von Kindheit auf an Schenkeln und Nacken gefesselt, sodass sie auf derselben Stelle verharren und nur vorwärts sehen, durch die Fesseln aber ausser Stande sind, ihre Köpfe herumzudrehen u. s. w. Plastisch klar erblicken wir das Ganze vor unserm geistigen Auge, und einem Maler wäre es leicht, nach den Worten des Philosophen ein interessantes Bild zu entwerfen.

Als zweites Beispiel diene Phädrus p. 230 B: „Ja, bei der Here, ein schönes Ruheplätzchen. Denn dieser Ahorn breitet seine Aeste weit aus und ist sehr hoch, und auch die Höhe und der Schatten, den dieser Keuschlammbaum beut, ist höchst angenehm; dass er aber voller Blüte steht, dürfte wohl einen höchst lieblichen Duft über das Plätzchen verbreiten. Auch eine Quelle sehr frischen Wassers, wie man an den Füssen fühlt, sprudelt höchst anmutig unter dem Ahorn hervor. Nach den Gebilden und Weihgeschenken aber scheint es ein dem Achelous und gewissen Nymphen geweihter Ort zu sein. Daneben hat das kühle Lüftchen der Stelle etwas Angenehmes und Liebliches, und dazu tönt der Cicaden Chor ganz hell und sommerlich. Das Hübscheste von allem aber ist der Rasen, dicht genug, um am sanften Abhang dem Haupte einen gar bequemen Anlehnepunkt zu bieten.“ Es dünkt uns, modernes Naturgefühl wehe uns aus diesen Worten entgegen!

Wenn nun aber Plato solche Lust und glänzende Anlagen zur Malerei besass, weshalb entsagte er später dieser Neigung? Es klingt wie ein Selbstbekenntnis, wenn er im Staate (p. 599 A) auseinandersetzt, dass der Maler, der vom Urbild die Abbilder nachbilde, von jenem einem sehr weiten Abstand habe und dass also derjenige, der sich auf das Urbild selbst verstehe, nicht das Schlechtere zum Hauptgeschäft seines Lebens machen werde. Plato fühlte sich fähig, dem Höchsten, den Ideen seine Thätigkeit zu widmen;

der Umgang mit Sokrates war es gewesen, der den Jüngling aus den Ateliers der Maler herausgetrieben hatte. —

Für die Kunstgeschichte hat unsere Untersuchung freilich keine überraschenden, neuen Thatsachen zu Tage gefördert; doch dürfte sie deshalb nicht ganz gering zu schätzen sein. In der Einleitung wurde darauf hingewiesen, dass Ansichten über die älteste Malerei nichts weniger als feststehen. Der Forscher ist auf Kompilatoren später Zeiten angewiesen, deren Nachrichten an sich nicht immer massgebend und noch dazu durch oberflächliche Kürze öfters dunkel sind. Im allgemeinen stimmt nun die Vorstellung, die sich aus ihnen für den Stand der Malerei in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts vor Christo ergab, mit dem zusammen, was wir aus Plato erfahren. Aber selbst diese nachträgliche Bestätigung dürfte einigen Wert beanspruchen wegen ihrer Zuverlässigkeit: hier stehen wir auf festem Boden. Dazu ist das, was die Schriften unseres Philosophen über Farben und besonders über den damaligen Stand der Perspektive enthalten, erheblich bestimmter und genauer als die sonstigen Berichte. Gerade die Kenntnis der Entwickelung der Perspektive ist aber für die Beurteilung der alten Kunstwerke und ihrer Reste in Skulptur und Vasenmalerei von hervorragender Bedeutung. Wäre man sich über die allmähliche Ausbildung der Perspektive hinreichend klar, so besässe man damit ein Mittel, viele erhaltenen Bildwerke chronologisch ungleich sicherer anzusetzen, als es die vagen Ansichten über Stil und Zeitgeist gestatten.

VIII.

Die Polemik Alexanders von Aphrodisia gegen die verschiedenen Theorien des Sehens.

Von

Joh. Zahlfleisch in Graz.

III.

1) Ueber das Sehen, durch welches Objectsbilder zum Auge gelangen.

Zunächst wäre es, meint Alex. 134, 30—32 unmöglich, dass nicht bei der Annahme des Ausgangs sovieler Objectsbilder, da hiedurch für jedes sehende Auge ein solches gegeben wäre, eine rasche Abnützung dieser Emanationskraft eintrete, worin Alex. natürlich mit Rücksicht auf die von ihm bekämpfte Theorie Recht, insofern aber Unrecht hat, als das Object kein leicht auflösbarer Gegenstand ist, wie etwa Rauch oder Nebel, sondern immer, eine entsprechende Beleuchtung vorausgesetzt, auf das Auge zu wirken vermag.

Wenn man aber die Voraussetzung macht, dass den von aussen zum Auge gelangenden εἴδωλα von seiten des letzteren zuhilfe gekommen würde (wie Alex. sich dies denkt, lässt er vermöge seines Ausdrucks ἀντιπροςκρίνεσθαι αὐτοῖς ἄλλα unentschieden), dann hätte man bei der Heterogenität der ἀπορρέοντα und der προςκρινόμενα zu gewärtigen, dass eine entsprechende Vereinbarung nicht stattfinde (32—36). Es ist ein kleines Stück Wahrheit in dieser Annahme,

weil man selbst auf dem Gebiete der Sinnesempfindung den Satz: quot capita, tot sententiae, analog dem Protagoreischen: ὁ ἄνθρωπος μέτρον τῶν πραγμάτων gelten lassen muss; erst die Vergleichung auf der Basis der Erziehung und des gesellschaftlichen Verkehrs lässt uns jene Seiten in unserer Sinnesempfindung hervorkehren, welche als allgemeiner Erfahrungsschatz der Menschheit von Wichtigkeit sind.

Ferner wäre (36—135, 2) die Nothwendigkeit des fortwährenden Entgegenwirkens von εἴδωλα und προςκρινόμενα zu beachten, so dass die bei diesem Vorgang entstehenden jeweiligen Bilder selbst sich gegenseitig hindern und auf solche Weise ein Mischbild zustande käme, das nicht unähnlich unseren modernen Interferenzerscheinungen wäre (natürlich käme das zu den beiden ersten Puncten Erwähnte hier in verstärktem Masse zur Anwendung).

Wie ist weiter eine Abschätzung der Entfernung des Objects vom sehenden Auge möglich, wenn man sonst weiter nichts sieht als die εἴδωλα? Denn die Luft, von welcher allerdings die Anhänger jener Lehre voraussetzen, dass sie von den εἴδωλα vor ihnen her getrieben werde, ist nicht empfindbar, wenn man auch annehmen wollte, dass durch deren Quantität die Entfernung abgeschätzt werde. (Vielleicht ist auch Alexander in den Fehler verfallen, in den Beweisen seiner Gegner eine Trennung der einzelnen Beweismomente nach gleicher Art vorzunehmen, wie dies Aristoteles bei der Polemik gegen Platon so gerne thut, indem er nach dem Grundsatze: Divide et impera! vorgeht. Denn jedenfalls müssen wir von unserem modernen Standpunct hinzufügen, dass zur Abschätzung der Distanzen neben der Convergenz und Accommodation noch eine Menge anderer Umstände mitwirken, unter welchen nicht der letzte die Erfahrung des Subjects selbst ist.) 2—5.

Alex. fährt fort, es sei keine Möglichkeit vorhanden, dasjenige Element zu finden, in welchem die Gewähr liegt, dass dadurch diese Luft (ihrer Grösse nach) abgeschätzt werde (5). Ausserdem sei es nicht möglich, einen Modus sich zurecht zu legen, mittelst dessen man in die Lage komme, eine Erklärung dafür zu finden, dass man bei raschem Aufblicken auch sogleich das Bewusstsein von einem in der Ferne liegenden Gegenstande habe (5 f.). (Alex.

meint wohl im Anschluss an das Vorige, dass es nicht so leicht sei, sich sofort und auf der Stelle eine Vorstellung von der Menge jener Luft zu machen, die vor den εἴδωλα einhergetrieben wird, und deren Quantität der Entfernung des Gegenstandes entsprechen soll. Doch ist dieser Einwand insofern nichtig, als der menschlichen Psyche eine wunderbare Kraft der Uebung im Abschätzen von was immer für Einwirkungen auf sie selbst eignet, da wir sogar imstande sind, durch unmittelbares Bewusstsein und rasches Abwägen der Erscheinungen desselben die theoretisch so relativ compliciert sich präsentierenden psychophysischen Gesetze in Wirklichkeit zu übertragen und dadurch bei jedem Thun zu verificieren.) Näheres zu beiden Puncten s. unten Z. 11 ff.

Schwierigkeiten bereite auch die Auffassung der geometrischen Gebilde, weil man erstlich zu wenig Raum habe, um ihre Gestalt abschätzen zu können; denn hier muss bemerkt werden, dass die kleine Ausdehnung des Augensterns, welcher kaum die Grösse des εἴδωλον besitzt, hindert; und dann ergibt sich, wenn man auch durch rasche Augenbewegungen die einzelnen Theile des Objects nach einander in das Sinnesorgan sozusagen hereinzieht, dass aus diesem Contiguum ein Continuum nicht erzielbar ist. (Vor allem hat man zu bemerken, dass dem Alex. die Thatsache unbekannt sein musste, dass das Bild des Objects auf der Netzhaut ein verkleinertes ist; dann aber hat Alex. eine Wahrheit gelassen ausgesprochen, ohne sie für sich zu verwerten. Denn es ist in Wirklichkeit ein Problem, wie durch die in der That nur Contigua darstellenden Bildpuncte ein continuierliches Bild des Objectes erzeugt wird. Nebstdem muss bezüglich des Textes erwähnt werden, dass ich trotz der vom Herausgeber citierten Parallelstelle keinen Grund einsehe in 12 ein οἰχὶ einzuschalten, da es sich um die Herstellung eines Continuums zwischen oft gesehenen nämlichen oder verschiedenen Puncten handelt, von welch letzteren jeder nur Einmal gesehen wird.) (6—14.) Vgl. unten Z. 139, 14—17.

Im Anschluss an das zuletzt Gesagte wendet Alex. ferner (14—18) ein, dass man bei der Möglichkeit, dass bei dem zuletzt von ihm geschilderten Verfahren in dem Objecte nicht zusammengehörige Puncte bei dem Bemühen, das demselben entsprechende

Bild zu gewinnen, nun auf einmal auseinanderfallen, so dass man nicht mehr das entsprechende, sondern ein ganz anderes Bild erhält, nie in der Lage sei die Bürgschaft dafür zu besitzen, dass man auch richtig gesehen habe. (Das fest fixierte Bild auf der Netzhaut kann jedoch von einem ruhenden Gegenstande trotz der fortwährenden methodisch geübten Augenbewegungen nur ein dem Object entsprechendes Bild liefern, was Alex. bei dem Mangel der Anatomie des Auges freilich nicht wissen konnte.)

Indem unser Verfasser ferner immer wieder von der leichten Veränderbarkeit der Theile jenes εἴδωλον ausgeht, kann er (18—24) nicht begreifen, wie dieses seine ursprüngliche Gestalt beizubehalten vermag, er weiss nicht, wo dieselben hingerathen, in welchen Tiefen sie verschwinden, wer sie zu einem einheitlichen Ganzen verbinde. (Selbstverständlich muss auch darauf das Nämliche erwiedert werden wie zum vorigen Puncte.)

Wie soll man es dann erklären, dass die εἴδωλα von glatten Wänden (spiegelndem Marmor u. dgl.) in einer Weise reflectiert werden, dass man keine Veränderung der Gestalt des Bildes wahrzunehmen imstande ist, ohne dass das Gesichtsorgan dabei thätig ist? Und wie erklärt man sich dasselbe bei spiegelndem Wasser? Wie lässt sich ein feststehendes und so deutliches Bild im Spiegel erklären, wenn man bedenkt, dass die εἴδωλα wieder davon ausströmen sollen? (24—29.) (Die von Alex. aus der Annahme seiner Gegner gefolgerte Dehnbarkeit und Veränderlichkeit der εἴδωλα muss natürlich gemäss der Regelmässigkeit, die in dem Gesetze der Reflexion liegt, zurückgewiesen werden. Und das Bleibende des εἴδωλον im Spiegel ist nur eine Folge der Fortwirksamkeit der Lichtquelle.)

Warum, meint Alex. ferner, bleiben die εἴδωλα im Spiegel unveränderlich, da sie doch vermöge der ihnen zukommenden Beweglichkeit sich immerwährend ändern sollten (so dass man vielleicht ein allmähliches Verschwinden derselben supponieren könnte)? (29 f.) (Die Erklärung dafür ist schon gegeben.)

Und wenn man den εἴδωλα in Consequenz der von Alex. seinen Gegnern zugeschriebenen Lehre annehmen wollte, dass sie auch dann bestehen sollten, wenn gleich nur kurze Zeit, wenn das

sehende Subject sich entfernt hat, und wenn man sieht, dass dies nicht stattfindet, so muss gefragt werden, worin diese Inconsequenz liegt (30 f.). (Natürlich darin, dass die εἴδωλα nicht beliebig in der Luft herumfliegen, sondern an ein Object gebunden sind, mit dessen Entfernung auch das Verschwinden des Bildes verbunden ist.)

Warum sind die εἴδωλα in der Tiefe des Spiegels und nicht auf der Oberfläche? (31 f.) (Dieser Einwand ist gewiss erklärlich, weil von den εἴδωλα nicht erwartet werden kann, dass sie eine Bewegung durch das harte Spiegelglas hindurch zu machen imstande sind, vielmehr der Gedanke nahe liegt, dass dieselben da auflagern, wo sie auf ein hartes, Widerstand leistendes Object treffen. Doch hat die neuere Physik nachgewiesen, dass das Bild erst auf der Netzhaut entsteht und nur hinter den Spiegel projiciert wird.)

Man kann sich ferner, auch wenn vorausgesetzt würde, dass sich die noch etwa in der Luft befindlichen Gegenstände durch die εἴδωλα hindurchbewegen, ihre Standhaftigkeit nicht erklären, da sie doch so leicht verschiebbare Theilchen besitzen (135, 32—136, 2). (Und wenn wir nun wissen, dass in der That das Vorschieben eines anderen Objects genügt, um das früher gegebene verschwinden zu machen, so wäre die Unmöglichkeit davon erklärt, dass die εἴδωλα unter allen Umständen in der ihnen gegebenen Gestalt ausharren.)

Und sollte man dieses Durchgehen beim Verharren der Gestalt jener εἴδωλα erklären wollen, dann müsste man einen leeren Raum supponieren, durch welchen dieses Durchgehen ermöglicht wäre (136, 2 f.). (Da von einem Durchdringen nicht, sondern nur von einem Verdecken gesprochen werden kann, wie wir im vorigen Puncte gesehen, so entfällt natürlich diese weitere Einwendung des Alex., welche wegen ihres Anklangs an die Verwerfung eines absolut Leeren durch Aristoteles besonders bemerkenswert erscheint.)

Und wenn der Wind weht, so könnte man nichts deutlich sehen, nach dem zu 135, 32—136, 2 Bemerkten (136, 3—5), wozu man die zu jener Stelle von mir gemachte Bemerkung vergleiche.

Man sagt, die εἴδωλα seien nur die Veranlassung dazu, dass das Auge erregt und angeregt wird, um in die Ferne schauen und die daselbst befindlichen Objecte sehen zu können. Aber dabei

bewegen sich diejenigen, welche derartiges behaupten, in einem Widerspruch, insofern man in den εἴδωλα nach der Annahme jener Leute wirkliche Bilder zu erblicken hätte, während sie nunmehr behaupten, dass sie durch Erregung des Auges das Sehen erst veranlassen sollten (5—11). (Hatte Alex. das, was er hier den εἴδωλα zuschreibt, auf die Objecte selbst übertragen, insofern durch das beleuchtete Object das Auge wirklich angeregt wird, dann hätte er nicht Recht. Der Tadel, den Alex. ausspricht, bewegt sich also einerseits auf der Basis der Annahme, dass was man sieht, nicht das Object, sondern das εἴδωλον ist, so dass ein Sehen in die Ferne unmöglich wäre, wenn das vom Object hervorgegangene εἴδωλον unmittelbar auf das Auge wirkt, andererseits macht die Voraussetzung, dass es etwas Anderes sein müsse als das Object, was unmittelbar wahrgenommen wird, dem Urheber jener Ansicht alle Ehre. Die Hinzufügung von τὴν ὄψιν 136, 7 durch I. Bruns finde ich trotz der Belegstelle für nicht nothwendig.)

Die Möglichkeit in die Ferne zu sehen (6) wird durch die Annahme nicht vergrössert, dass es dem Auge möglich ist, die Luftmenge abzuschätzen, welche durch das εἴδωλον vor sich hergetrieben wird, weil man sich nicht vorstellen kann, wie das leicht zerreissbare εἴδωλον dieses Quantum Luft zum Auge zu befördern vermag (11—16). Vgl. ob. zu 135, 2—6. (Die leichte Zerreissbarkeit des εἴδωλον entfällt, wenn man sich von der Annahme solch körperlicher Zwischengebilde emancipiert, obschon die Voraussetzung eines allgemeinen Aethers, der in unserem Falle zum Lichtäther determiniert ist, es mit sich brächte, dass man eine Körperlichkeit vom Object zum Auge bei der Entstehung des Bildes annimmt.)

Wenn man annimmt, dass durch die wiederholt wirkende Kraft des Anprallens der Luft von den εἴδωλα her am Auge dasselbe geschädigt werden könnte, so wäre es vielleicht möglich, dieser Schwierigkeit dadurch zu entgehen, dass man eine letzte Schicht vor dem Auge voraussetzt, in welcher die Luftwogen sich sammeln, um dann weiter zum Auge fortgeleitet zu werden. Nur lässt sich kein Anstoss ausfindig machen, der zu diesem Behufe von dieser letzten Schicht ausgienge (16—21). (Alex. findet hier

bereits Elemente vor, die nicht mehr weit von der früher angesehenen Undulationstheorie entfernt sind.)

Die ebenfalls oben 135, 2—6 offen gelassene Frage, woher das so leicht zerreissbare εἴδωλον die Kraft nehme, um eine so grosse Luftmenge vor sich herzutreiben, wird als weitere Instanz gegen Alexanders Widersacher aufgestellt (21—24). (Es hat auch heute noch für uns eine Schwierigkeit, das Nebeneinanderbestehen von Aether- und Luftwellen bei der Entstehung von Licht und Schallempfindungen zu erklären.)

Die Farblosigkeit der εἴδωλα und der Umstand, dass bei der nicht selten vorkommenden Grösse derselben das Auge zu klein ist, um die durch jene εἴδωλα dargestellten Gestalten aufzunehmen, erklären allzuwenig die Möglichkeit des farbigen und geometrischen Sehens (24—28). (Die Kleinheit des Bildes auf der Netzhaut, gepaart mit der von der Psyche ausgehenden Subjectivität der Anschauung macht es möglich, für das geometrische und räumliche Sehen eine Grundlage zu gewinnen. Was aber das Gefärbtsein anbelangt, so spielen hier nicht bloss die Eigenschaften des bei der Darstellung der εἴδωλα vollständig ausser acht gelassenen, in farbige Bestandtheile zerlegbaren Lichtes mit, sondern auch die chemischen Reagentien, Licht- oder Sehpurpur u. dgl., Dinge, welche damals durch eine auch noch bei Goethe vorkommende Mischung des ursprünglich weissen Lichtes mit verschiedenen Dunkelheitsgraden ihre, wenn auch unklare Deutung erhielten.)

2) Gegen die Annahme derjenigen, welche vom Object und vom Auge Ausflüsse annehmen.

Die Voraussetzung, dass (bei der verschiedenen Entfernung der Objecte vom Auge) ein nicht bei jedem Sehen gleichzeitiges Zusammentreffen der beiderseitigen Ausflüsse denkbar ist, macht es unerklärlich, dass wir doch imstande sind, nähere und fernere Gegenstände zu gleicher Zeit zu sehen. Ausserdem müsste sowohl die Lebhaftigkeit des Eindrucks verschwinden, welchen das Object zu machen vermag, wenn allmählich immer mehr und mehr Ausflüsse demselben entströmen, als auch die Sehkraft des Auges aus dem gleichen Grunde geschwächt werden (136, 29—137, 22).

(Wenn von 2 Ausflüssen die Rede ist, von denen der eine vom Objecte, der andere vom Subject ausgeht, dann lässt sich das allerdings mit der Lichtquelle des gesehenen Gegenstandes und mit der Kraftquelle des sehenden Auges vergleichen. Aber es hängt die von Alex. bekämpfte Ansicht mit einer Anzahl von Fragen zusammen, welche ihm nicht bekannt sein konnten, vor allem mit der Frage der Schnelligkeit des Lichtes. Nebstdem will ich nur das Problem hier berühren, was denn eigentlich als gesehen von mehreren Philosophen vorausgesetzt angenommen werden sollte, ob der blosse äussere Eindruck, die unbestimmte Gestalt und Farbe, mit Einem Worte die allgemeine Sinnesempfindung, oder die genaue Erkennung des Objects. Wir wissen, dass letzterer Umstand durch die Zeitabschätzung Gegenstand psychophysischer Demonstration ist.)

Der folgende Einwand ist aristotelisch-dialektischer Natur und und ähnelt den Aussprüchen, dass die Natur nichts umsonst thue, und dass aus dem uns Bekannten das an sich Bekannte abgeleitet werden muss. Denn Alex. bemerkt (23—25), dass man unter der Voraussetzung, dass beide Ausflüsse sich auf gerader Linie bewegen, zum Zwecke der Erklärung des Problems nicht gezwungen sei, zu einer beiderseitigen ἀπόρροια seine Zuflucht zu nehmen, weil eine auch genüge (als ob die Natur sich vorschreiben liesse, was sie zu thun hat).

Der von Alex. bekämpfte Philosoph musste aber angenommen haben, dass der vom Objecte her sich erhebende Ausfluss den vom Auge entstammenden ein gewisses Gepräge (τύπωσις) gebe. Nun frägt Alex., weshalb denn dabei eine Veränderung (vermöge des Aufeinandertreffens der beiden Ströme) vorhanden sei (25—28). Man denkt unwillkürlich an eine Art elektrischer Entladung an der Berührungsstelle beider Ströme.)

Die Nothwendigkeit, mittelst der εἴδωλα, oder besser, der gefärbten εἴδωλα das Zustandekommen des Gesichtsbildes zu erklären (vgl. 136, 24ff.), zeigt den Weg für die Unmöglichkeit der hier vorausgesetzten Annahme. Denn entweder ist der Grund der Gesichtsempfindung das εἴδωλον, und dann lässt sich keine Farbe erkennen, oder man erkennt zwar die Farbe, kommt aber dann

nicht dazu, einen Ausweg zu finden, wie neben der Farbe auch die Gestalt wahrgenommen werden kann. Und nebstbei weiss man nicht die Angriffsart der von aussen an das Sehorgan tretenden Einflüsse anzugeben (28—34). (Die Frage über die Beschaffenheit der an das Auge gelangenden Einflüsse war vom Standpunkte Alex.s bei Festhaltung der von seinen Gegnern gebotenen Anschauungen freilich am Platze, weil er nicht imstande war, die Möglichkeit einzusehen, wie aus blossen Aus- und Einflüssen eine subjective Empfindung so complicierter Art sich ergeben soll, wie die des Gesichts eine ist.)

Unter der Voraussetzung, dass die vom Auge ausgehende ἀπόρροια Licht ist, müsste ja der eine des Anderen ἀπόρροια sehen, wenn Dunkelheit eintritt (beim Tageslicht sieht man sie ja ohnehin nach jener von Alex. bekämpften Hypothese), in ähnlicher Weise, wie wenn man auch in einer dunkeln Kammer eine Lichtempfindung hat, wenn nur durch eine Lücke ein Strahl auf einen Augenblick hereinkommt (34—138, 2). (Der Einwand ist nicht übel, wenn man überhaupt die Voraussetzung gelten lässt, dass nur eine einseitige ἀπόρροια, die vom Auge herkommende, vorhanden ist und an sich schon einen Lichteffect bewirkt.)

Dem nächsten Einwand, dass unter der hier gemachten Voraussetzung das Licht als Körper gegeben sein müsste, widmet Alex. ein eigenes Capitel.

Das Licht ist nicht Feuer.

Hiebei kommen 3 Möglichkeiten in Betracht, entweder ist das Licht einfach Feuer a) oder Ausfluss des Feuers (Glanz) b) oder eine besondere Art des Feuers c) (vor καὶ τρίτον muss bei Ivo Bruns 138, 5 Komma stehen). — a) Nun gibt es aber, sagt Alex., verschiedene Empfindungsintensitäten für das Licht, jedoch nicht für das Feuer (welches immer mit der gleichen Kraft brennt). Sollte man auch von einer grösseren Stärke des Feuers sprechen, dann heisse man dies Flamme, und nicht mehr Feuer schlechthin (138, 3—9). (Mit dem gleichen Argumente hätte Alex. irgend ein anderes Element als mit dem Lichte nicht zu verwechseln heranziehen können, weil das Licht sich bei der Gesichtsempfindung, die uns die entsprechende Kenntnis was immer für eines Gegen-

standes vermittelt, nur als Eigenschaft, nicht als fassbares Element entgegen zu treten scheint. Und um es kurz zu sagen, können wir von Licht nicht in dem Sinne sprechen, als sei es ein selbständiges Ding, sondern das Licht kommt erst durch Zuhilfenahme unseres Empfindungsorganes zustande.)

Dass Licht nicht Feuer ist, lässt sich, sagt Alex., dadurch erweisen, dass man findet, es brenne wohl das Feuer, sowie es erwärmt, aber nicht das Licht; es könne kein Feuer im Wasser oder im Eise existieren, wohl aber das Licht (9—12). (Nun hat aber Alex. nicht bedacht, dass das Feuer eines entsprechenden Materials bedarf, durch dessen Hilfe es fort und fort ernährt wird, des Brennmaterials, sei es Holz u. dgl. oder Sauerstoff; das ist nun beim Lichte nicht der Fall, da es vielmehr deshalb auch im Innern der Körper gesehen werden kann, so dass dieser Vergleich Alex. zwischen Licht und Feuer bedeutend hinkt.)

Und wenn man auf die Bewegung des Lichtes und Feuers Rücksicht nimmt, meint Alex. (12—14), so sehe man einen Unterschied zwischen beiden darin begründet, dass dieses nur in der Richtung nach oben, jenes auch in der nach unten sich bewegt. (Alex. setzt hier die naturgemässe Bewegung als Unterscheidungspunct voraus; allein er wusste nicht, dass dies nur in unserer Erdatmosphäre so sei, während man das Sonnenfeuer auch nach abwärts brennen sieht und dies überhaupt von der Stelle der Erde abhängt, in welcher man auf derselben sich befindet.) —

b) Wenn das Licht bloss ein Ausfluss des Feuers wäre, so müsste dasselbe nur dann existieren, wenn Feuer vorhanden ist, wogegen aber das Gegebensein von Licht, wie bei dem Glühwürmchen, eine Instanz bilde (14—16). (Die in moderner Zeit gefundene Erklärung für das Zustandekommen des objectiven Lichtes, welches das Product elektrischer Kräfte sei, bildet eine für die Entstehung des Feuers in gleicher Weise gegebene Basis.)

Unter der nämlichen Voraussetzung müsste man aber auch annehmen, dass mit der Entfernung der Quelle für jene Ausflüsse noch nicht die Ausflüsse selbst aufgehoben sind, sondern dass sie nach Analogie ähnlicher Vorkommnisse eine Zeitlang noch nachher fortbestehen (ohne dass man dies beim Feuer wahrzunehmen ver-

mag; denn nach Entfernung des Feuers hört auch der Glanz auf) (16—18). (Nun liesse sich aber fragen, welche Analogien Alex. hier meint. Setzt er z. B. voraus, dass man nach Untergang der Sonne noch ihr Leuchten in den Wolken wahrnehme, dann müsste das Licht ein Reflex sein, was es jedoch nicht ist.) — Aus dem Umstande der Nothwendigkeit, dass immer die Quelle des Lichtes vorhanden sein müsse, folgert Alex. weiter, dass das Licht selbst ungemein leicht zugrunde geht; und da möchte man nun glauben, dass das Licht der Gegenstände, welche in unausgesetztem Glanze erstrahlen, vermöge der durch seine Beständigkeit bewiesenen Stärke mit Rücksicht auf seine Herkunft aus dem Feuer diese Gegenstände selbst vernichtet (18—22). (So fein ausgeklügelt der Gedanke ist, so wenig kann er an der Sachlage ändern, weil man über die Dichtigkeit des angeblichen Ausflusses des Feuers nicht im Klaren sein kann; denn wenn diese geringe Dichtigkeit hinreicht den Lichteffect zu erzielen, dann braucht auch ein längeres Anhalten derselben nicht das im Gefolge zu haben, was Alex. hier voraussetzt.)

Die Art der Lichterhaltung bei den Leuchtkäferchen ist bei dieser Annahme gleichfalls unbekannt (23). (Natürlich! denn dem Alex. konnte die wahre Ursache der Phosphorescenz nicht bekannt sein.)

Die Eigenthümlichkeit des Lichtes als eines Körpers hat ferner die Unmöglichkeit im Gefolge, das Dilemma zu entscheiden, nach welchem man entweder 2 Körper in Einem Raume anzunehmen hat (die durchsichtigen Körper und das Licht) oder die Voraussetzung, dass das Licht ein Körper sei, aufgeben muss. Und dieses erhellt aus folgender Discussion. Das Licht geht durch Glas u. dgl. Körper; wenn also das Licht Feuer oder ein anderer solcher Körper ist, dann kommt man zum obigen Schlusse (23—29). (Dass Feuer durch einen Körper geht, ist zwar nicht unmittelbar richtig; aber wenn durch Feuer Körper verzehrt werden, und wenn die Wärme durch Körper hindurchdringt, dann liesse sich durch eine Art Analogie die Möglichkeit erweisen, dass das Licht doch eine Art Körper ist, ähnlich dem elektrischen Fluidum, welches ebenfalls Körper durchdringt.)

Es müsste aber auch der Schatten, entsprechend dem Lichte, ein Körper sein, was gegen die allgemeine Anschauung ist, oder man müsste den Schatten für unkörperlich betrachten, so dass (nach dem Grundsatze, dass Entgegengesetzes unter Einem Princip steht — ein bei Aristoteles geläufiger Satz —) auch das Licht kein Körper mehr sein könnte (29—31) (offenbar beruft sich für den ersten Fall Alex. auf eine Annahme, die erst des Beweises bedarf, und im letzteren Falle steht die Regel, welche er voraussetzt, noch in Discussion).

Bei dem Zusammentreffen von Licht und Schatten könnte man fragen, ob das erstere durch letzteren nicht in seiner Existenz gestört werde, so dass dann Licht, Schatten und zugleich Luft in einem und demselben Raume wären. Es könnte aber auch angenommen werden, dass bei der Aufnahme des Lichtes von seiten des Schattens der letztere dahin geht, woher er gekommen, nämlich zur Quelle des Lichtes, Sonne, Gestirne und Feuer. Dann müsste aber der Schatten auf diesen Körpern wohnen (31—36). (Die Möglichkeit verschiedener Träger mehrerer Naturgewalten in einem und demselben Raume hat offenbar Alex. ausser acht gelassen, da er nicht wusste, dass die den Raum erfüllende Luft ein chemisch zusammengesetzter Stoff ist, dessen Elemente als jene Träger der Naturkräfte Licht, Schall, Elektricität, Wärme u. s. w. angenommen werden müssen. Und was den Schatten betrifft, so muss man denselben nur als einen besonderen Effect des Lichtes, nicht als Lichterscheinung selbst betrachten.)

Die erstere Annahme des vorigen Punctes, dass durch den Schatten oder durch das Dunkel das Licht aufgenommen wird, führt zu dem absurden Resultate, dass entgegengesetzte Eigenschaften zu gleicher Zeit an dem nämlichen ὑποκείμενον sich befinden (138, 36—139, 1). (Aber sollte es nicht möglich sein, dass der Schatten vom Lichte einfach verdrängt wird?)

Das Zusammentreffen des körperlichen Lichtes mit der Luft hätte den Umstand im Gefolge, dass 2 Körper sich gegenseitig durchdringen, wenn man nicht lieber der Luft Poren gibt, durch welche das Licht geht. Im letzteren Falle (der erstere trägt ohnehin sein Absurdum auf der Stirne) müsste man in die Poren (da

ein wirklich Leeres nicht existiert — das ist Aristotelische Annahme) einen Stoff hineinversetzen, welcher dünner ist als das Licht, weil er diesem letzteren nachgibt, während man doch anzunehmen hat, dass es keinen dünneren Stoff mehr gibt (letzteres wohl nach populärer Anschauung). Und wenn man gelten lässt, die Poren seien mit Feuer erfüllt, dann könnte man sich das Entstehen des Dunkels nicht erklären, weil das Feuer nur erwärmt und erleuchtet, während dies von seiten des Dunkels nicht geschieht. Ausser dem angegebenen Grunde für die Nothwendigkeit des Erfülltseins der Poren durch irgend einen Stoff hebt Alex. noch hervor, dass die Luft wegen ihres unter jener Voraussetzung anzunehmenden Durchzogenseins von leeren Poren dünner wäre als das consistente Dunkel, welches ja als Körper vorausgesetzt ist, zumal der Nacht, in welcher man keine dünnere, sondern eine dichtere Luft spürt als am Tage, so dass dann nicht mehr das Licht als der Zertheiler der Luft, sondern umgekehrt die Luft als der Zertheiler des Lichtes gälte (139, 1—14). (Die Voraussetzung von dem Stoff in den Poren der Luft deckt sich beinahe mit unseren modernen Anschauungen über die chemischen Moleküle.)

Unter der zuletzt gemachten Voraussetzung könnte man eine Instanz gegen die in Rede stehende Annahme darin finden, dass man ungleichmässig beleuchtete Flächen sehen sollte, wenn die Lichtporen durch Luft unterbrochen sind (14—17). (Und das ist auch der vernünftigste Einwand gegen jede Atomtheorie, welche letztere schon von Aristoteles bei verschiedenen Gelegenheiten zurückgewiesen wurde. Vgl. meine in der Zeitschr. f. Philos. u. philosoph. Kritik erscheinende Abhandlung: Zur Kritik der Aristotelischen Metaphysik, Band 105, S. 218 ff. u. oben zu 135, 6—14.)

Im Folgenden (17—19) bringt Alex. einen ähnlichen Einwand vor, wie oben zu 137, 34—138, 2.

Zu 19—24 ist zu bemerken, dass die hier von Alex. vorausgesetzte Schnelligkeit des Lichtes ein ganz richtig gestelltes Postulat ist.

Ganz ähnlich, wie oben von den εἴδωλα gesagt wird, dass sie sich beim Wehen des Windes bewegen, heisst es jetzt (24—28),

dass beim Hin- und Herfliessen des Wassers oder bei der Bewegung der Luft die in den Poren des Wassers, bezw. der Luft befindlichen Lichttheilchen sich auch bewegen müssten, ohne dass man die Beobachtung davon machen kann, wiewohl die Körper an denen das Licht sich zeigt, in Bewegung sich befinden. (Doch könnte man das Glitzern und Schimmern dem Alex. als Instanz entgegenhalten.)

IX.

Platon's Lysis nach 394 v. Chr. entstanden.

Von

A. Wirth in Leipzig.

Der Lysis wird ganz allgemein in die früheste Zeit Platons gesetzt, ungefähr in das Jahr 404. Dass er jedoch beträchtlich später abgefasst sei, dafür sprechen drei Gründe: die enge Verwandtschaft mit dem Gastmahl, die Ausfälle gegen ältere und zeitgenössische Philosophen, endlich der bestimmte Bezug auf Xenophons Denkwürdigkeiten.

Dass die Begier nach dem Guten die Ursache der Freundschaft (Lysis 221) und zwar die Begier nach dem absolut Guten, nach der Idee des Guten, an der ein Ding oder ein Mensch teil hat (217 f.), dass ferner Weise nicht mehr philosophirten, nicht mehr der Weisheit begehrten, seien solche nun Götter oder Menschen (218), dies berührt sich mit zum teil ganz gleichlautenden Stellen des Gastmahls (203 e, 206 d, 211 b).

Wichtiger sind die Spuren der jonischen Naturphilosophie, die in den Erstlingsschriften Platons noch keineswegs hervortreten. Den Spruch τὸν ὁμοῖον ἄγει θεὸς ὡς τὸν ὁμοῖον (214) und die sittlichen Folgerungen daraus hat schon Empedokles (bei Aristot. Nikom. Ethik VIII 2), die Anziehung der Gegensätze, wie der Kälte und der Hitze, ist eine Grundlage der heraklitischen Lehre (ebenda), mit den ἀντιλογικοί (216 a) sind die Megariker oder Protagoras (cf. Phaedon 101 e) gemeint, das wichtige οἰκεῖος (221 e)

war ein Lieblingsausdruck des Antisthenes, megarische Lehre taucht weiter 215 a auf, auf die Sophisten scheint die absichtlich spitzfindige Erörterung über die Doppelbedeutung von φίλος (212) zu gehen.

Xenophon kommt in seinen Untersuchungen über das Wesen des Guten zu dem Schlusse, dass Alles relativ sei und erst recht das Gute (Memor. III 8); dem gegenüber will Platon darthun, dass es ein ewig seiendes Gute gibt. Beide Schriftsteller sind darin einig, dass sie eine Freundschaft zwischen guten und bösen Menschen für unmöglich halten (Lysis 214 b Mem. II 6, 19), ebenso dehnen sie die Unmöglichkeit vorläufig auch auf die Verbindung zwischen zwei Guten aus (Lysis 215 a Mem. II 6, 20); da fährt Xenophon fort, trotz aller Hindernisse διὰ τούτων πάντων ἡ φιλία διαδυομένη συνάπτες τοὺς καλούς τε κἀγαθούς. Platon genügt dies nicht, mit leisem Spott wendet er den Begriff und sagt (216 i), die Bedeutung des Lieben διολισθαίνει καὶ διαδύεται ἡμᾶς. Nun aber die Hauptsache! Wie gewinnt man Freunde? Xenophon räth, den Sirenen nachzuahmen und durch Lobgesänge die Menschen heranzulocken und zu bethören. Er vergleicht dabei das Suchen nach Freunden mehrere Male mit einer Jagd, θηρᾶν gebraucht er (II 6 und III 11) wohl an zwanzig Male. Platon nimmt das auf und zeigt, dass gerade nichts thörichter, als durch übermässiges Lob sich die Jagd auf Freunde zu erschweren. Der Spott gegen seinen Vorgänger und Rivalen ist unverkennbar und auch durch die geflissentliche Aufnahme einzelner Wendungen als solcher gezeichnet. Die Denkwürdigkeiten sind 394 v. Chr. erschienen, mithin ist der Lysis später als dieses Jahr anzusetzen.

X.

Miscellen.

Von

Dr. **M. Grunwald** in Hamburg.

1. Boullainvilliers.

Im Jahre 1731 veröffentlichte Fénélon unter dem Titel: Réfutation des erreurs de Benoit de Spinoza par Mr. de Fénélon, par le P. Lami Benedictin et par le Comte Boullainvilliers, Bruxelles einige angebliche Widerlegungen des Spinozismus. Allein sehr bald wurde die antispinozistische Gesinnung des Grafen Boullainvilliers, dem auch gelegentlich von Rixner (Handbuch III S. 81) irrtümlich die ganze „Réfutation“ zugeschrieben wird, in Zweifel gezogen. Die Art und Weise, wie er Spinoza angriff, liess unschwer die Absicht erkennen, hinter gegnerischer Maske um so wirksamer für den damals fast allgemein verfehmten Denker Propaganda zu machen. So gilt er denn schon dem Berliner Akademiker de Jariges („Sur le système de Spinoza“ in „Mémoires de l'Academie des Sciences de Berlin 1745“, deutsch: „Ueber das System des Spinoza und über Bayles Erinnerungen dagegen“ in „Hissmann's Magazin für die Philosophie und ihre Geschichte“ Tl. I. S. 48) als „der bekannte Anhänger des Spinoza“. Als solchen behandeln Boullainvilliers in der Folge auch Sal. Maimon in seinen „Progressen“, Tennemann in seiner „Geschichte der Phil.“ (S. 486 f.), Berth. Auerbach in seiner Uebersetzung der Werke

Spinozas (Stuttg. 1841. Tl. I. S. VIII), K. Fischer (Gesch. d. n. Phil. I, 2² 1880 S. 103) u. a. m.

Zur völligen Gewissheit aber wird B.'s Spinozismus durch. eine Hdschr. der Hamburger Stadtbibliothek (Ms. Cod. Phil. 333, Quart; aus der Wolfschen Bibliothek) erhoben, unter der Aufschrift: Mr. le Comte de Boullainvilliers, Essay de Metaphi[y]sique selon les Principes de B^{ened.} de Sp^{inoza}. Auf dem Titel, woselbst B. als „Spinosiste" bezeichnet wird, findet sich die Notiz: „Suivant la Gazette: Mr. le Comte de B. Auteur de cet Essay de Metaphysique selon les Principes de Spinosa, mort à Paris, le 24. janvier [Brockhaus' Conv.-Lex. gibt den 23. an] 1722 a laissé plusieurs Msts., entre autres L'Historie des deux premieres races des Rois de France; la Vie des Patriarches; celle de Henri IV, Un Extrait de Spinosa (qui est celuy-cey); Des Observations sur l'Astrologie Judiciaire, ou il avoit la reputation d'etre fort experimenté. Il a laissé par testament, une partie des ces Msts. au Duc Regent, et le Reste a Mons: le Blanc, Ministre d'État.

C'est de feu Mr. le Baron de Hohendorff, que je tiens ce Ms. de même que la continuation ou la seconde Partie, des Passions.

Jacob Fred. Weyll.

[Dieser zweite Teil findet sich in derselben Hds.]

Die Schrift ist in der That, wenn auch Spinoza selbst nicht genannt wird, nichts Anderes, als eine Darstellung des Systems der „Ethik" in ausführlicherer und volkstümlicherer Form und nach induktiver Methode. „Man pflegt", so etwa beginnt B., „sich so oft durch Zählung seines irdischen Besitzes zu vergewissern, und in noch höherem Grade verdient dies doch wohl unser geistiges Eigentum. Die erste sichere Erkenntnis nun, die unser Geist besitzt, ist: Je pense, donc je suis, ou je suis pensant. Doch ausser mir finde ich auch noch andere êtres pensants, und zwar sowohl solche, welche mir mittels der Sprache klar verständlich sind: die Menschen, als auch andere, die mir aus Mangel an Sprachvermögen weniger verständlich sind: die Tiere. Ausserdem aber kenne ich noch andere êtres étendus, die auch nicht einmal, wie das Tier, empfinden. Es gibt demnach 3 Klassen von Objekten: Ceux qui pensent evidemmant; Ceux qui sentent de telle façon que l'on

pouroit conjecturer qu'ils pensent, sans qu'on le puisse neanmoins assurer; Et ceux qui ne pensent point du tout". Wie das Denken, so könnte man zum Einteilungsgrund etwa auch das Leben nehmen, und demnach die Dinge als êtres vivants et non vivants unterscheiden. Jedoch das einfachste und allgemeinste Merkmal aller Wesen ist das Dasein oder vielmehr „l'être pris abstraitement . . . Car l'estre ne seroit point l'estre, s'il n'existoit pas". Danach ergibt sich eine deutliche Scheidung alles Seienden in: 1) ein „Estre absolu et necessaire" und 2) alle übrigen Dinge. Boull. entwickelt nun, ganz im Sinne und oft selbst mit den Worten Spinozas, die Begriffe der Substanz, des Attributes und des Modus. So heisst es u. a. p. 12: 1) Que tout ce qui est conçu comme nécessairement existant, doit être en soi et par soi, 2) Que ce qui n'existe point nécessairement, existe en autrui et par autrui, et ne peut être conçu que par autrui . . . P. 14: tout ce qui est, est en soi et par soi auquel cas je l'apelle Suhstance ou qu'il est distinctement en autrui et pour lors je l'apelle mode de Substance ou enfin, qu'il est en autrui et par antrui sans distinction et dans ce cas, il est parfaite parce qu'il ne reste rien au delà . . . P. 22. Je juge encore que puisque l'Estre absolu doit contenir toute propriété de l'Estre, il s'ensuit que la substance est étendue et qu'elle pense nécessairement et infiniment . . . P. 36 sv. Le corps étendu n'est autre chose qu'une Étendue solide et bornée par une figure qui est une manière d'être de cette étendue. L'intelligence n'est autre chose que la pensée à laquelle les differentes idées sont ce que les figures sont à l'étendue par conséquent étendue modale, sans figure et pensée determinée sans idée ou idée sans object, est ce qui ne se peut comprendre . . . P. 38. Ce qui existe par soi-même, et n'a besoin que de soi pour exister, est certainement sa propre cause . . J'apelle determination toute action d'une cause qui produit un effet, et en ce sens je ne puis douter que la substance ne soit determinée; puis qu'elle est cause generale d'elle même, et de tout ce qui existe . . . P. 39. J'apelle liberté toute determination dont le principe est ne [en] soi-même etc. vgl. pp. 41. 48. 50. 61. 68 fg. Auch in der Wahl der Bilder (z. B. pp. 28. 59), folgt B. oft Spinoza. Der zweite Teil „Des

Passions“ gibt im Geiste der „Ethik“, wie es am Schlusse heisst „. . . une notion certaine de la mecanique de nos Passions“. Das Ms. umfasst im Ganzen 361 Seiten.

2. Jacob Friedr. Fries.

Der Briefwechsel zwischen Fries und seinem Schüler, dem Hamburger Heinrich Schleiden, einem älteren Bruder des bekannten Botanikers M. J. Schl., auf der Hamb. Stdtbibl. (Ms. Phil. 363[a]), bietet ausser den von E. L. T. Henke (J. Fr. Fries 1867 S. 245 und 247, vgl. Vorw. p. IV und S. 242) veröffentlichten Stellen noch manches Bemerkenswerte. So heisst es in dem Schreiben Fries' vom 7. Juli 1833:

„. . . So komme ich denn gleich auf Ihre Frage nach der Theorie der Laune. Eine psychische und physiologische Theorie der Laune scheint mir unter ähnlichen Bedingungen zu stehen wie die Theorie der Träume. Im allgemeinen sind die Bedingungen leicht anzugeben, unter denen die Wechsel der Launen stehen, aber der einzelne Fall lässt sich daraus nicht berechnen. Die von Ihnen bemerkten seltsamen und oft so unwiderstehlichen Wechsel der Laune hängen psychisch von den geheimen Verkettungen der Associationen ab, die jedem Menschen eigenthümlich fallen und neben den allgemeineren Stimmungen des Temperamentes jedem Menschen seine ganz ihm einzeln zukommende Gemüthsstimmung bringen. Daneben stehen aber noch die körperlichen Bedingungen aus dem ganzen sympathischen Nervenleben, welche nach allen Processen der körperlichen Selbsterhaltung und des Blutumlaufs mit einer dunkeln Gewalt in Hemmungen und Anregungen auch den Geist treffen bis zu der ganzen Macht der hypochondrischen und melancholischen Verstimmungen. Bei alle diesem wird in gewisser Weise Montaigne's guter Rath: lass dich gehen! sehr an rechter Stelle seyn, denn der augenblicklichen Einwirkung werden wir schwer ganz widerstehen und ein dagegen gerichteter Kampf wird meist erfolglos, immer beengend und störend seyn. Aber neben diesen augenblicklichen Einwirkungen steht die Gewöhnung, diese kann uns so leicht störende und widerwärtige Stimmungen der Laune habituell machen. Dafür soll man sich

in Acht nehmen. So macht die Verstimmung aus eigensinnigen Kindern Narren, verdirbt den Geschäftssinn durch Hingabe an Träume, verekelt den Menschen sich selbst in der Hingabe an Verdriesslichkeit u. s. w. Da meine ich also dem augenblicklichen Einfluss der Laune wird niemand leicht wehren, aber auf diese Gewöhnungen soll man Acht geben und sich in sich selbst ihnen widersetzen, besonders soll man aufmerksam seyn, gewissen Verstimmungen zu Verdruss, Träumerey, Liebeley u. s. w. keine fortgesetzte Macht zu gestatten, sondern sie zu unterdrücken. Das wird der Gesunde vermögen, aber daneben steht Gemüthskrankheit, bey dieser darf man sehr oft dem Kranken nicht mehr zurufen: hilf dir selber! denn leicht ist gerade diese helfende Kraft im Geiste gebrochen. Hier, meine ich, kann nur die von Freunden gebotene körperliche und geistige Arzeney und Veränderung der äussern Lebenslage heilen.

Demgemäss habe ich schon dem Einzelnen Jacobis Spruch entgegen zu halten; heitere und ernste Laune scheint mir allein die dem gesunden Leben entsprechende. Aber noch wichtiger scheint mir die Anmahnung für das gesellschaftliche Leben. Ziererey, Empfindeley und Verdriesslichkeit sind hier meine Hauptfeinde. Sie werden diese habituellen Launen des Familienlebens kennen. Am häufigsten kommt bey den sogenannten Gebildeten die Laune der Ostentation vor, der ich vielleicht zu sehr feind bin. Dieses französische, engländische, italienische Fühlen deutscher Mädchen, diese geflickte Stubenmusik, Mahlerey u. s. w. Krankhafter ist aber noch einerseits die kleinliche, süsse Theilnehmerey und Bedauerlichkeit, andrerseits die tägliche Unterhaltung und Verdriesslichkeit mit kleinen Nörgeleyen, wo es keiner dem andern recht machen kann.

Endlich aber die Hauptsache; dieselben Verstimmungen für das öffentliche Leben und zum Beyspiel als dessen Anklang im freyen jugendlichen Leben der Studirenden. Im Familienleben und im öffentlichen Leben sind diese Fehler immer Folgen von Erziehungsfehlern, also Folgen der Gewöhnung, hier kann also guter Rath gehört werden, hier kann man sich selbst helfen. Da halte ich nun für das jugendliche Leben neben dem fleissigen Ernst für

ein Geschäft den dichterischen freyen Anklang der Phantasie für das gesündeste und schönste. Darin, meine ich, besitzen Sie und die Ihrigen das rechte, aber leider scheint mir dies im Studentenleben nur wenigen zu Theil zu werden, indem die meisten in ihrer Phantasie Tölpel bleiben, die nur renomiren, trinken und scherzen anspricht.

Nach diesen Ansichten kann also allerdings der Einzelne viel thun, um die Stimmung der Laune mehr in seine Gewalt zu bekommen, ja so wie man älter wird, hilft der Mechanismus des Geschäftslebens bedeutend mit, aber die Hauptsache bleibt eben doch zweyerley Glück, einmal in ein ansprechendes geistiges Leben zu treffen und dann ein Geschäftsleben ergriffen zu haben, welches fortdauernd befriedigt.“ Es werden nun einige Familienangelegenheiten gestreift, hierauf heisst es: „Das Studentenleben wird hoffentlich nun an einen Wendepunkt gekommen seyn, ich sehe mit Verlangen, wohin es sich wenden wird. Mit der Theilnahme an meiner Philosophie bin ich diesen Sommer ganz zufrieden; es stehen mir doch immer einige näher, welche wissen, was sie wollen, darunter auch Leizmann und Grapengiesser.“

In dem nächsten Briefe (Nr. 6. Jena, den 27. Sept. 1833) lesen wir: „Wir sind, scheint es mir, zu einem Zeitgeist hingedrängt, dem fast in allem die frohe Hoffnung fehlt, indem er durch die Gefühle von Uebersättigung und Ohnmacht niedergedrückt wird. Ohnmacht scheint mir die Krankheit unsrer ganzen historischen Schule in den Wissenschaften, die sich nicht getraut selbst zu leben, sondern nur erzählen will, wie andere gelebt haben. Unsere Politik ist lange schon in revolutionären Fiebern in Uebersättigung krank, unsre Dichtung eben so an überladenem Humor bis zur jetzigen Verlumpung in Judengenies und andern schmierigen Gesellen. So ist denn auch der Staatsdienst reich an Geld, geistig ausgehungert zum ganz mechanischen klugen Benehmen. Nur die cameralistische Politik scheint mir eine Ausnahme zu machen, hier sehe ich gesundes Fortschreiten und frohe Hoffnung bey den Gebildeten dieser Fächer.

Aber wie sollen wir nun dagegen unsre Stellung beurtheilen? Lassen Sie uns froh seyn, dass wir ein besseres erkannt haben

und innen im Geiste in frohen Idealen zu leben vermögen. Die erste Aufgabe an uns kann doch nur seyn, uns dies zu bewahren, wie viel oder wenig wir mittelbar damit nach aussen zu wirken vermögen, steht dann freylich in der Hand des Schicksals. Indessen muss allerdings unsre Sorge bleiben, unser Thatleben so nahe wie möglich mit unsern Idealen in Verbindung zu halten und dafür sind, wie Sie sagten, die bequemsten geselligen Verhältnisse die der Universitätslehrer und die der freyen Erziehung, doch findet ästhetische Ausbildung für unsre Interessen in jedem Familienkreise eine Stelle und freye wissenschaftliche Ausbildung auch neben jedem andern Geschäft.

Für Unterricht und Erziehung scheint mir wissenschaftlich in Ernst und Satyre noch sehr viel zu thun zu seyn... Dem Studenten wird statt des Ideals meist nur freyes Bier geboten. Hier könnte erweckend und belehrend viel gewirkt werden.

Der gewöhnliche Gymnasial-Unterricht ist ärmlich einseitig, man lernt griechisch lesen und lateinisch sprechen, aber weder die Natur noch das Leben kennen. Für die Elemente verstehen es manche Privatinstitute (z. B. Keilhau) und Schullehrer-Seminarien besser, aber diese machen dagegen doch sehr bornirte, wenn schon gesunde und kräftige Knaben fertig, wogegen die Gymnasien doch noch den höheren Geistesschwung für sich behalten und die Bildung des wissenschaftlichen Ueberblicks durch die wenn gleich noch so einseitige Verehrung der Griechen und Römer.

Am lächerlichsten dumm scheint mir die Vorbereitung unsrer Juristen und Theologen. Beyde lehrt man weder die Natur noch das Leben der Völker oder gar unsers Volkes kennen. Dagegen weckt man den Dünkel der jungen Juristen mit Schulmeistereien über römisches Recht, giebt ihnen keine klaren philosophischen Gedanken, keine Kenntniss des Geistes der Gesetzgebung, keine Kraft und Würde der deutschen Rede, keine Ausbildung des höheren Ehrgefühls noch die der Achtung der höheren Gerechtigkeit, sondern statt dessen die Technik der Sportelberechnungen. Noch schlimmer bey den Theologen. Die müssen alle das dumme Zeug auswendig lernen, was unwissende und partheyisch erboste Leute früher über die Glaubenslehre gesagt haben, hingegen nach Kennt-

niss von Natur und Leben, nach hellem philosophischem eignem Urtheil wird gar nicht gefragt, und das Innewerden der hohen Würde ihres Berufes bleibt dem guten Glücke überlassen.

In allem scheint der gemeinschaftliche Grundfehler, dass gar keine wahren Lebensideale anerkannt werden, folglich Begeisterung und jedes gehobene Gefühl so leicht zur Beute des jämmerlichsten Mysticismus wird. Kalte Dressur für das Gewerbe ist allein das öffentlich anerkannte. Dem entgegen, meine ich nun, müsste neben praktischen Versuchen vorzüglich durch wissenschaftliche Schärfe und Spott gewirkt werden.

Endlich was die Wissenschaft im allgemeinen betrifft, so bin ich nicht Ihrer Meynung, dass die schroffen Gegensätze in der Wissenschaft weniger schädlich seyen. Ich meine der Dienst der Wahrheit ist unser erster Dienst, wenn wir also in der Wissenschaft nicht streng Parthey nehmen nur für die Wahrheit und darum für eine bestimmte Meinung, so können wir mit keiner Sicherheit wirken . . .“

Im folgenden Schreiben (Jena, den 7. Dec. 1833) spricht Fries zunächst von seinen Gesundheitsverhältnissen und fährt dann fort:

„Wenn ich nur noch einmal in Stand kommen sollte, wieder nur für die Philosophie thätig zu werden! Zuhörer in der Philosophie habe ich noch, aber Schüler, die mir näher vertraut werden, sehr wenige.

Ueber unsern neulichen Streit habe ich nicht mehr viel zu sagen. Sie haben recht, dass in den Anwendungswissenschaften der Klugheit der gesunde Streit immer bleiben soll und dass in der reinen Philosophie jetzt nichts ohne gesunden Streit gewonnen werden kann. Nur soll niemand meinen, dass hier der Streit immer fortbestehen solle, denn hier gehört er, wie in der Mathematik nur zum Kindesalter der Wissenschaft. Dies sage ich nicht sowohl meinen philosophischen Feinden als den unphilosophischen Gelehrten entgegen. Tausenderley philosophisches Gerede wird für geistreich gelobt, es wird wohl unwahr aber doch sehr geistreich gefunden, bey dem nur die Abgeschmacktheit gerade so gross erscheint, als ob jemand sich freuen wollte, eine geistreiche Betrachtung gelesen zu haben, nach der es sehr zweifelhaft werde, ob

fünf mal sieben wirklich genau 35 sey. Diese Sache kommt mir nemlich nahe auf den Leib, indem mir die ausgezeichneten guten Köpfe unter unsern Gelehrten in zwey Partheyen zerfallen, in Rhetoren und Philosophen. Zu den ersten gehören Luden, Schleiermacher, Schwarz u. s. w. — und für diese alle giebt es keine feste Philosophie, sondern sie fassen nur Geschichte auf und gefallen sich in Rednerkunst und Gewandheit.“ Es werden nun einige Anfragen Schleidens beantwortet, u. a. heisst es: „Ihre zweyte Frage betrifft die geologische Ansicht in der Weltgeschichte. Am dreisteten und ungeschicktesten hat der Philosoph Wagner sie in einer Schrift über das Böse (dächte ich) ausgeführt. Die Sünde hat ihren Grund in der schrägen Stellung der Erdaxe. Unbestimmter gehört manches zerstreutere z. B. einzelne Phantasien in Herders Ideen, oder die Phantasien einiger Mineralogen, dass geistreiche Völker nur auf vulkanischem Boden erwachsen — dahin ...“

Der nächste Brief vom 13. März 1834 bringt zunächst ein Urteil über Hegel, welches sich bereits bei Henke a. a. O. abgedruckt findet und sodann einige erläuternde Bemerkungen zu Fries' „Neue Kritik der Vernunft“. Am 3. Aug. desselben Jahres schreibt Fries „... Sehr richtig nennen Sie die Schönheit des Familienlebens das sicherste, wornach sich in unserm Volksleben streben lässt, weit unsicherer ist alles Streben nach einem besonders ausgezeichneten Wirkungskreis. Gewiss wollen Sie das letztere versuchen, so muss es durch die Wissenschaft geschehen und da weise ich Sie und Grapengiesser besonders auf Schriftstellerey mit etwas vornehmen Aufgaben.

Bei der Frage nach der grossen Sicherheit aller jener Inductionen und Analogien, auf denen die ganze Erfahrungswahrheit des täglichen Lebens ruht, müssen Sie die Gewalt der Gewohnheit im unteren Gedankenlauf sehr hoch anschlagen, die uns täglich neue Bestätigung solcher Wahrheiten giebt mit denen und in denen wir leben.“ Es folgen noch einige Bemerkungen über Fr.s Logik und seine Geschichte der Philosophie. Von allgemeinerem Interesse ist ferner der Brief vom 12. Januar 1835 (Nr. 11). Hier schreibt Fr. u. a.: „Zum andern steht mir de Wette vor der Seele. Da er nun wirklich gewählt ist, so wird er ja wohl auch kommen und

mag er dies, so freut es mich gar herzlich für ihn. Sicher hoffe ich für ihn, dass er sich Beyfall in Eurer Gemeine verschaffen wird... Er wird immer meinen, dass er ganz bey meinen wissenschaftlichen Grundansichten geblieben sey, aber eben dieses wissenschaftliche geht ihn jetzt im Leben wohl wenig mehr an. Wie hart ist er nicht neulich in der Rectoratsrede dem ganzen Rationalismus und Liberalismus entgegen getreten. Damit bin ich denn auch gleich bei Ihrem vorletzten Thema: wie die Wege des Theoretikers und Praktikers so schnell auseinanderweichen! Sie sehen dies bey Ihren Theologen samt und sonders. Die dii minorum gentium, die auf der Universität freysinnig schienen, kriechen gleich wieder zu Kreuze sobald sie sich nur ein wenig eingepredigt und einkatechisirt haben. Aber auch die Ausgezeichneten entgehen diesem Schicksal nicht, vergleichen Sie Herder, Röhr; vor allem aber die jugendlichen Kantianer wie Ammon, Stäudlin. Ich finde dies auch ganz natürlich, solang man sich noch darum streitet, ob die Bilder der christlichen Kirche Dogmen sind oder Bilder. Wenn aber jemand mit rechter Freyheit des Geistes das Wesen der Symbolik gefasst hat, so kann ihn solches nicht mehr irren. Aber doch kommt auch dann noch viel auf gutes Glück und eigene Geisteskraft an z. B. wie der Prediger sich verhalten soll, wenn seine Gemeine noch mit der lieben Noth um die Sündenvergebung und mit dem tändelnden Glauben an Vorsehung amüsirt seyn will." Hierauf rät Fr. seinem Schüler, „auf Kant, als meinen Vormann zurück zu gehen. Denn er ist ungemein viel reicher als alle andern und wegen der kritischen Methode meistentheils verständlich... Aber lesen Sie ihn und studiren Sie ihn nicht zu genau, — das letztere kostet gar zu viel Zeit und oft plagt man sich in der K. d. r. V. und in der K. d. pr. V. um den Zusammenhang seiner Lehre, wo ihm dieser selbst nicht deutlich wurde. Ausserdem dienen zur Erläuterung unsrer Angelegenheiten mehr die geistreichen Männer der kantischen Zeit z. B. Lessing, Herder, Jakobi u. s. w. als die Männer der Schule. Ausserdem scheint mir (die Politik besonders der Engländer ausgenommen) der weitere Rückblick bloss von geschichtlichem Interesse und dafür muss man ganz von vorne anfangen — wieder eine grosse Aufgabe!"

Die folgenden Briefe — z. T. von der Hand des Sohnes Otto Fries — behandeln meist private Angelegenheiten. Erst der Brief vom 26. Nov. 1837 (Nr. 21) bespricht wieder wissenschaftliche Gegenstände. Hier lesen wir: „Für meine Wirksamkeit in Jena stehen die Verhältnisse schlecht, ganz Ihrer Schilderung des allgemeinen philosophischen Interesse in Deutschland gemäss. Weder der gelehrte Crusius noch der geistreiche unklare Hase können mir helfen. Zwar habe ich wieder an meinem Geburtstage Zeichen der Liebe von meinen Zuhörern empfangen, aber ihre Zahl ist sehr vermindert und lebhaftes philosophisches Interesse gehört nur ganz einzelnen. Die Zeit ist meiner strengen Wissenschaftlichkeit, meiner ernsten Aesthetik und meinen weltbürgerlichen Phantasien gar zu fremd geworden . . .“

XI.

Sur Diodore d'Aspende.

Par

Paul Tannery à Paris.

1. Il est malaisé de préciser l'époque à laquelle vivait Diodore D'Aspende, le pythagoricien cynique. En tout cas, c'est par suite d'une inadvertance qu'Ed. Zeller (Phil. d. Gr.; I a_5, 339, 4; III b_3, 80, 5) a cru pouvoir indiquer le commencement du troisième siècle av. J.—C., en tant que Diodore serait mentionné comme vivant encore dans des vers du sillographe Timon, conservés par Athénée IV, 163 d. Il suffit de se reporter au texte des Deipnosophistes pour constater qu'en fait les vers en question appartiennent au poème gastronomique d'Archestratos (fr. 28) et que Timon n'intervient dans ce passage qu'à propos d'une pointe lancée par le grammairien Magnus au philosophe Cynulcus:

„Archestratos, ô Cynulcus, celui que tu honores à l'égal d'Homère, pour ton ventre, dont rien n'égale l'impudence[1]) (ceci, c'est de ton Timon), Archestratos a parlé du κύων θαλάσσιος[2]) en ces termes:"

Suivent huit vers, dont les cinq premiers se retrouvent ailleurs dans Athénée (VII, 310d), terminant un assez long fragment encore expressément attribué à Archestratos et relatif à la cuisson du κύων καρχαρίας[2]).

[1]) C'est la fin du vers 111 Mullach, qu'Athénée donne ailleurs en entier (VII, 279, f) comme écrit par Timon sur Epicure, dans le troisième livre des Silles.

[2]) Mullach (Fragm. Phil. Gr. II, LII, note 127) pense qu'il s'agit de la

Le poète raillait ceux qui ne voulaient pas manger de ce poisson, sous prétexte qu'il était authropophage: tout poisson, déclare-t-il, aime la chair humaine, et quiconque s'effarouche pour si peu, n'a, d'après lui qu'à s'en tenir rigoureusement aux légumes et à „aller trouver le sage Diodore pour pratiquer avec lui les abstinences pythagoriciennes".

2. Athénée (IV, 163f.) fournit encore, sur Diodore d'Aspende, une seconde mention qui paraît tirée de l'historien Timée et qui pourrait être invoquée pour fixer l'époque où vivait le philosophe. Il s'agit d'une saillie du musicien Stratonicos, railleur célèbre, qui aurait envoyé à Diodore un message avec une adresse dont le sens paraît être: „Au sectateur de Pythagore, qui réunit une nombreuse assistance autour de sa folie au vêtement de bête et de son langage prodigue d'injures[3])."

Mais si Stratonicos paraît être mort dès avant 350, on avait inscrits sur son compte (comme le remarque Zeller l. c.) nombre d'anecdotes le mettant en rapport avec des personnages plus récents; le témoignage qui le concerne peut donc être suspect.

3. L'index d'Athénée (ed. Kaibel) renvoie enfin, pour Diodore d'Aspende, à un troisième passage (IX, 404 f.) et admet d'autre part la possibilité que notre philosophe soit également le Διόδωρος visé dans les vers d'Alexis (IV, 165 d.). Mais dans ces derniers il s'agit d'un dissipateur qu'il n'y a aucune raison d'identifier avec son homonyme d'Aspende. Quant au texte IX, 404 f, il ne contient nullement, d'après les manuscrits, le nom dont il s'agit; c'est Meineke qui, par une audacieuse correction, l'a introduit dans un vers incompréhensible du poète comique Anthippos[4]), entièrement inconnu d'ailleurs en dehors du long fragment ἐν τῷ Ἐγκαλυπτομένῳ rapporté par Athénée à cet endroit.

---

murène des Romains. On doit plutôt penser à un squale; le nom de carcharias a été donné à celui qu'Aristote appelle ἀλώπηξ.

[3]) τῷ περὶ θηροπέπλου μανίας ὕβρεώς τε παραστάσιμον στοὰν ἔχοντι Πυθαγόρου πελάτᾳ. Ce texte n'est certainement pas assuré. Mullach (l. c. notes 128, 129) propose audacieusement de lire τῷ πατρὶ ἱροπέπλου μανίας κ. τ. ε.; ἱροπέπλου signifierait „au vêtement de mendiant".

[4]) Contre l'autorité des manuscrits, on a proposé de lire Anaxippos, nom

Le poète mettait en scène un cuisinier vantant ses études et les écrits qu'il prépare. „Dès le point du jour tu me verras des livres dans les mains et approfondissant notre art.“ Donner au vers suivant:

οὐθὲν χονδρεύουσι διαφέρω τἀσπενδίου

le sens. „Je ressemble en tout à Diodore d'Aspende“, est en tout cas supposer une allusion bien inattendue, d'autant que le philosophe semble avoir surtout été en vue pour d'autres motifs que son assiduité au travail[5]). On admettrait plus aisément une raillerie portant sur un autre comique ou encore sur un cuisinier contemporain, et il ne serait certainement pas plus hardi de corriger (cf. Athénée IX, 378 a, 379 e):

οὐθὲν Χαριάδου διαφέρω τοῦ σπουδαίου.

En tout cas, le texte est évidemment trop douteux pour constituer une autorité, dont il y ait lieu de tenir compte.

4. Nous en sommes dès lors réduits à Archestratos; son poème, auquel Athénée a fait de longs emprunts, fut célèbre dans l'antiquité; mais le grammairien de Naucrate ne savait certainement pas exactement à quelle date remontait l'épopée de l'Hésiode culinaire. Le seul point bien assuré c'est qu'il a été autérieur à Epicure, puisque Chrysippe (Athénée, VII, 279 e; VIII, 335 d) prétendait qu'Archestratos avait été le précurseur (ἀρχηγός) d'Epicure pour vanter les plaisirs de la gourmandise[6]). On ne peut au contraire affirmer qu'Archestratos aurait été postérieur à Platon, du fait qu'Athénée (I, 4, e) après avoir cité des vers où le poète

---

d'un poète de la nouvelle comédie; ce serait tout au plus permis si le titre de la pièce citée lui était attribué d'ailleurs.

[5]) Quels livres aurait pu étudier Diodore? Il est difficile de former à cet égard une conjecture précise; il a très probablement laissé des écrits (sur l'âme, Claudianus Mamertus II, 7). Mais les deux lignes conservées par Théodoret et recueillies par Mullach (Frg. Ph. Gr. II, p. 412) ne présentent aucun caractère d'authenticité.

[6]) Chrysippe associait d'ailleurs Archestratos et Philainis, sous le nom de laquelle courait un célèbre ouvrage érotique; il est remarquable que la paternité de cet ouvrage est attribuée (Athénée, 335 c d) au sophiste athénien Polycrate, c'est à dire à l'auteur du Discours d'accusation contre Socrate, publié plus ou moins longtemps après le procès, et spécialement visé dans les Mémorables de Xénophon (cf. Diog. La. II, 39).

dit que, pour bien dîner il faut être trois, quatre ou cinq ou plus, remarque qu'Archestratos ignore qu'au banquet de Platon, il y avait vingt-huit convives.

Les nombreux fragments de la Γαστρολογία conservés par Athénée, ne donnent malheureusement aucune indication de date précise. Cependant on peut faire une remarque importante: Archestratos est un Sicilien; son poème paraît dédié à des compatriotes, Moschos et Cléandros[7]; il comprend une sorte de géographie culinaire, pour laquelle l'auteur a parcouru tout le monde hellène antérieur aux conquêtes d'Alexandre; il ne semble au contraire rien savoir de la cuisine égyptienne (Athénée n'aurait pas manqué de le compiler sur ce sujet). S'il est permis d'en juger d'après une impression d'ensemble, Archestratos nous apparaît donc comme un poète du temps des Denys, époque où la cuisine sicilienne était célèbre et bien supérieure en raffinements à celle d'Athènes.

5. Dès lors il n'est pas impossible que Diodore d'Aspende ait vécu vers le commencement du IVe siècle, qu'il ait été le contemporain d'Antisthène, par exemple, et que Sosicrate (Diog. La, VI, 13) lui ait réellement attribué la priorité pour le costume cynique. Si d'ailleurs la liste des διαδοχαί de Pythagore où Iamblique le fait figurer (V. P. 265) est sans doute une œuvre de haute fantaisie, il est clair que l'auteur de cette liste, en l'y plaçant au sixième rang, entendait le séparer de Pythagore par un intervalle de plus d'un siècle. Nous n'avons donc pas à remonter plus haut; nous pourrions certainement descendre un peu plus bas, mais, en tout cas, nous n'avons aucune raison désormais d'écarter les témoignages qui nous représentent Diodore d'Aspende comme ayant introduit, dans une fraction plus ou moins importante de l'école pythagoricienne, un genre de vie analogue à celui qui fut plus tard qualifié de cynique.

Zeller (III b_3, 79 suiv.) a réuni les principaux passages des poètes de la moyenne comédie qui, d'après Athénée et Diogène

---

[7]) Les quelques plaisanteries qu'il se permet contre les Syracusains, qui, d'après lui, abusent du vinaigre, peuvent faire croire qu'il était de Géla plutôt que de Syracuse (Athénée laisse la question indécise), mais prouvent bien qu'il écrivait pour des Siciliens.

Laerce, ont raillé le végétarianisme, l'abstinence du vin, et la saleté[8]) des Pythagoriciens; il a indiqué, comme époque de ces railleries, les dernières années du IVe siècle. Je crois qu'on doit remonter un peu plus haut; Alexis et Cratinos le jeune figurent également parmi les comiques qui ont raillé Platon; Antiphane, Aristophon, Mnésimaque semblent avoir fleuri surtout au temps d'Alexandre. Il est donc bien difficile de supposer que la secte pythagoricienne dont il s'agit ne se soit introduite à Athènes que postérieurement à Aristote. La question, peut-être insoluble, serait de savoir si Platon lui-même n'a pu la connaître dans sa vieillesse[9]). Quoi qu'il en soit à cet égard, il semble bien que les témoignages des comiques doivent nous conduire, encore mieux que celui d'Archestratos, à placer Diodore d'Aspende plutôt dans la première que dans la seconde moitié du IVe siècle.

6. Avant d'aller plus loin, nous avons deux remarques à faire. Si Archestratos est un poète sicilien, écrivant pour ses compatriotes, comme je l'ai dit, c'est en Sicile que Diodore d'Aspende a dû vivre, non pas en Grèce ou en Italie: les autres témoignages qui le concernent, et dont nous allons parler tout à l'heure, peuvent se ramener à un seul, le plus ancien, qui provient également d'un Sicilien, l'historien Timée de Tauroménion. Rien ne nous prouve donc que Diodore lui-même se soit jamais établi à Athènes, comme l'ont fait ses imitateurs raillés par les poètes de la moyenne comédie.

Le second point digne d'attention est que, tandis que ces derniers se sont moqués des Pythagoriciens, ils n'ont, semble-t-il, fait aucune allusion aux cyniques proprement dits. Ni Athénée, ni Diogène Laerce ne nous ont conservé un seul trait lancé contre Antisthène ou contre Diogène de Sinope. Il faut descendre aux poètes de la comédie nouvelle pour trouver des mentions relatives aux cyniques et ces mentions sont d'ailleurs plutôt amicales qu'hostiles. Ceci

---

[8]) L'*ἀλουσία* des Pythagoriciens paraît avoir été liée à une observance superstitieuse: οὐδὲ εἰς περιρραντήριον ἐμβάπτειν, οὐδὲ ἐν βαλανείῳ λούεσθαι· ἄδηλον γὰρ ἐν πᾶσι τούτοις εἰ καθαρεύουσιν οἱ κοινωνοῦντες (Iambl. V. P. 83). La saleté cynique n'avait aucune excuse de ce genre.

[9]) En tout cas, elle n'a bien entendu, pu influer en rien sur lui.

peut faire soupçonner que ce n'est qu'après Diogène de Sinope que les cyniques auraient commencé à se faire réellement remarquer à Athènes et que la secte a plus ou moins exagéré en faisant remonter jusqu'à Antisthène les signes distinctifs qu'elle avait adoptées.

Qu'Antisthène ait le premier fait doubler le τρίβων (pour s'en servir hiver comme été), on peut l'accorder, même sur la foi souvent suspecte de Néanthès ou de Dioclès (Diog. La. VI, 13); Socrate portait déjà le τρίβων, même en hiver, et il marchait pieds nus; la véritable marque du cynique fut le bâton et la besace; si Dioclès affirme qu'Antisthène les portait déjà, le fait est d'autant plus douteux que, pour Diogène, des témoins plus anciens (Diog. La. VI, 23) racontent qu'il ne prit le bâton que par nécessité (ἀσθενήσας), qu'il ne le portait pas dans la ville, mais en voyage; de même pour la besace. Ce sont ses disciples, Monimos, Cratès, qui commencèrent à la porter régulièrement.

7. Ces remarques sont indispensables pour bien apprécier la portée du témoignage de Sosicrate sur Diodore d'Aspende. Voici au reste ce que dit Athénée (IV, 163 e f) après avoir rapporté les vers d'Archestratos:

„Ce Diodore était Aspendien d'origine et tout en se donnant comme Pythagoricien, pratiquait vos coutumes cyniques, laissant pousser ses cheveux, restant crasseux, marchant nu-pieds. Aussi, comme le dit Hermippe, on a pensé que la chevelure dite à la Pythagore avait été mise à la mode par Diodore. Timée de Tauroménion dit de lui dans ses Histoires, livre IX: „Diodore d'Aspende ayant introduit un costume singulier et s'étant donné comme disciple de Pythagoriens[10]). . . . Enfin Sosicrate, dans les Successions des philosophes, livre III, dit que Diodore laissa pousser sa barbe, prit le τρίβων, porta ses cheveux longs, introduisant ce costume par affectation, alors qu'avant lui les Pythagoriciens portaient des vêtements soignés, usaient de bains et de frictions, et se faisaient couper les cheveux et la barbe suivant l'usage ordinaire.“

[10]) Διοδώρου τοῦ τὸ γένος Ἀσπενδίου τὴν ἐξαλλαγμένην εἰσαγαγόντος κατασκευὴν καὶ τοῖς Πυθαγορείοις πεπλησιακέναι προσποιηθέντος. Suit la mention de Stratonicos dont j'ai parlé plus haut.

Diogène Laerce (VI, 13) ajoute que, d'après Sosicrate, Diodore d'Aspende aurait également pris le bâton et la besace. C'est là le trait cynique caractéristique, celui qui doit par suite inspirer le plus de doutes.

Si l'on remarque que c'est l'auteur le plus récent qui donne le plus de détails précis, on est tenté de croire qu'il développe simplement un thème antérieurement donné, la ressemblance extérieure de Diodore avec les cyniques; il lui attribue donc l'affublement traditionnel de la secte, mais son témoignage ne peut être convaincant.

Cependant, d'après les comiques, les Pythagoriciens du IVe siècle à Athènes se servaient, sinon de la πήρα ou besace adoptée (un peu plus tard) par les cyniques, du moins d'un κώρυκος (sac de cuir), qui devait être à peu près la même chose. Antiphane (Athénée, IV, 161 a) avait même donné à une de ses pièces le nom de κώρυκος. La discussion ne peut donc plus porter que sur le bâton, dont l'adoption par les cyniques doit plutôt avoir été l'imitation d'une habitude de Diogène.

La mode des cheveux et de la barbe longue, malgré la comparaison faite par Athénée avec les cyniques de son temps, ne semble pas avoir jamais été un de leurs traits caractéristiques. Au contraire, elle paraît être restée traditionnelle chez les Pythagoriciens à partir de Diodore [11]), et à cet égard la remarque d'Hermippe est intéressante, parce qu'elle est antérieure à Apollonius de Tyane (cf. Philostrate, I, 32, 2; VIII, 7, 13).

Enfin le témoignage de Timée, auquel, ainsi que je l'ai dit, remonte la source des deux autres, est décisif en ce qui concerne l'attribution précise à Diodore de l'introduction de nouvelles coutumes; si d'autre part, comme il semble bien, c'est à Timée qu'Athénée emprunte la saillie de Stratonicos, il y a là aussi un indice important que Diodore n'aurait pas seulement été dans une certaine mesure le précurseur des cyniques par son habillement

---

[11]) Il est inutile de rappeler les plaisanteries de Lucien sur „le chevelu de Samos". Mais les pythagoriciens qu'il dépeint, comme Arignotus, portent de longs cheveux; quant à la longue barbe, elle était, de son temps, devenue de mode chez tous les philosophes.

déguenillé, mais qu'avant eux il aurait adopté ce ton de prédicateur populaire à la libre parole qui les rendit si célèbres, mais qui ne paraît pas, plus que leur affublement traditionnel, remonter jusqu'à Antisthène.

8. On aura remarqué que Timée et Hermippe déclarent nettement que Diodore était un faux Pythagoricien; mais cela signifie simplement qu'ils adoptent l'opinion soutenue par Aristoxène; celui-ci, en présence de la secte introduite à Athènes, n'avait pas craint de déclarer qu'elle ne représentait pas la véritable tradition, ni comme coutumes, ni comme doctrines; que lui, Aristoxène, avait connu les derniers Pythagoriciens authentiques, mais que désormais il n'y en avait plus; système commode pour couper court aux contradictions sur tout ce qu'il lui plairait de raconter touchant Pythagore et ses premiers disciples.

Aristoxène a trop altéré la vérité sur Socrate et Platon pour qu'on doive ajouter complètement foi à ses dires quand il s'agit des pythagoriciens; ses assertiens ont amené de fait la formation de la légende sur les acousmatiques et les mathématiciens, sectes prétendûment rivales dès l'origine. Le plus probable est que le pythagorisme, son rôle politique une fois terminé, subit une évolution à laquelle tous ses membres purent ne pas se prêter, mais qui en rallia la très grande majorité: retour strict aux observances religienses primitives et même exagération des pratiques superstitieuses; essai de propagande populaire. Diodore d'Aspende aura été le principal facteur de cette évolution; mais elle ne fut que passagère, car les imitateurs de Diodore versèrent dans le ridicule; le véritable cynisme fut tolérable, par suite de la liberté d'idées de ses promoteurs; les pratiques étroites des pythagoriciens du IV[e] siècle ne pouvaient qu'attirer le mépris d'un âge affranchi de vieilles superstitions. Le pythagorisme ne survécut donc qu'en reniant une tentative malencontreuse; le modèle qu'il proposait ne pouvait en tout cas convenir qu'à une élite, et il était désormais impossible d'imposer, même à une élite, un ensemble de prescriptions aussi suranné que celui des ἀκούσματα. Leur observation littérale fit donc peu à peu place à l'interprétation symbolique et la tradition subit en conséquence une nouvelle et

plus profonde évolution qui s'acheva vers le Ier siècle de l'ère chéttienne.

Le pythagorisme historique du IVe siècle n'en doit pas moins être regardé comme se rattachant véritablement à celui du Ve. Les analogies extérieures qu'il a présentées avec le cynisme sont accidentelles et ne doivent pas faire croire à une influence de l'une des écoles sur l'autre; en tout cas, le cynisme traditionnel serait plutôt postérieur.

XII.

Sur la composition de la Physique d'Aristote.

Second article.

Par

G. Rodier à Bordeaux.

Les arguments que j'avais exposés, pour réfuter ceux de M. Tannery sur la composition de la Physique d'Aristote (Archiv t. VIII, fasc. IV, 1885, pp. 454 sqq.), ont provoqué de sa part une réponse insérée dans le dernier numéro de l'Archiv (pp. 115 sqq.). Je le remercie de l'honneur qu'il m'a fait.

Mais les conclusions que M. Tannery a tirées de ses nouvelles remarques, contre certaines des raisons que j'avais invoquées, ne me paraissent fournir aucun appui sérieux à sa thèse. D'autre part, je crois que la question vaut la peine d'être discutée. Tout en ayant l'air d'en douter (p. 115, l. 7), M. Tannery n'est pas, je pense, sans avoir aperçu que son opinion tend à faire de l'auteur de la Physique et du De Cœlo un mécaniste[1]). Il se peut, cependant, que je me sois mépris sur ce que M. Tannery entend par „point de vue scientifique" (1er art., p. 226, l. 24). C'est que, à ma connaissance, il n'a, nulle part, bien nettement indiqué en quel sens il prend ces termes. Peut-être ai-je mal cherché, et a-

[1]) Je prends ce terme dans le sens défini par Stallo, au début de La matière et la Physique moderne, et par Zeller, I, 1^4, 195, 4.

t-il, sur ce point, des idées aussi originales qu'en histoire de la philosophie.

Au risque de paraître enfoncer des portes ouvertes, j'indiquerai, en quelques mots, les répliques que tout lecteur impartial et compétent a, sans doute, déjà faites:

M. Tannery rapproche d'abord (p. 115, l. 11) deux passages de Phys. III, 1, 201 a, 14 sqq. et V, 1, 225 a, 33, pour bien mettre en relief la contradiction qu'il croit exister entre eux. Plutôt que d'accuser Aristote d'incohérence, il préfère admettre que la Physique a été rédigée en deux fois. — Mais la question est précisément de savoir s'il y a incohérence entre ces deux textes; si la contradiction ne disparaît pas quand on admet que, dans le livre V, Aristote se place à un autre point de vue que dans le livre III; que, de l'un à l'autre, il y a un progrès dans sa pensée. N'est-ce pas ce que semble indiquer nettement l'endroit du livre IV que j'avais cité (10, 218 b, 19)?

J'avais invoqué trois textes du huitième livre de la Physique, pour prouver qu'Aristote y professait, au sujet du mouvement, exactement la même doctrine que dans le livre V (l. VIII, 6, 258 b, 13; 7, 260 a, 27; 261 b, 3). Sans les discuter, M. Tannery nie le fait (p. 116, l. 2), et voici la considération sur laquelle il se fonde: „Dès le chapitre 1, ... Aristote examine l'hypothèse que chacun des κινητά ait eu une γένεσις antérieure à sa première κίνησις; cette hypothèse entraîne, dit-il, avant la première κίνησις supposée, un autre changement et mouvement, suivant lequel s'est produit ce qui est susceptible d'être mû ou de mouvoir. Nous retrouvons donc bien, dans ce passage, le point de vue du livre III, l'identification de la κίνησις avec la μεταβολή, le classement de la γένεσις parmi les κινήσεις.“ — Ce passage montre uniquement que, d'après Aristote, la μεταβολή ou la γένεσις a pour condition un mouvement; que la production est un mouvement, dans le même sens que l'homme est un animal, non en un autre. M. Tannery pose lui-même cette question: „Une génération ou une destruction est-elle possible sans les trois mouvements (κατὰ μέγεθος, κατ' εἶδος, κατὰ τόπον)?“ (p. 116, l. 20). — Non, sans doute; mais, encore une fois, il n'en résulte pas que la production soit un mouvement.

Sans cela, il faudrait admettre que les conditions ou la matière d'une chose ou d'une forme sont la chose ou la forme même, et ne serait-ce pas prendre l'Aristotélisme à rebours?

M. Tannery cite, en outre (pp. 116—117), le passage du sixième chapitre du huitième livre (258 b, 16): ἐπί τινων ἐνδεχομένων (sic; le texte porte ἐνδεχόμενον) ὥστ' εἶναί ποτε καὶ μὴ εἶναι ἄνευ γενέσεως καὶ φθορᾶς. Il en conclut, si je comprends bien sa pensée, qu'Aristote refuse ici de considérer comme production ou destruction le passage du néant à l'être ou de l'être au néant d'un indivisible, précisément parce qu'il regarde la production et la destruction comme des κινήσεις et que, d'après lui, l'indivisible ne peut se mouvoir. Est-il possible, poursuit M. Tannery (p. 117, l. 8), de contredire plus formellement les définitions du livre V, où la γένεσις est présentée comme la transition du μὴ ὑποκείμενον à l'ὑποκείμενον et la φθορά comme la transition inverse? — Mais, ainsi que le prouvent, je crois, les textes que j'avais indiqués dans mon premier article (p. 456, en note), les indivisibles dont il s'agit ici sont les formes[2]). Or, en ce qui concerne la forme, le passage du néant à l'être n'est pas la transition du μὴ ὑποκείμενον à l'ὑποκείμενον, ni le passage de l'être au néant la transition inverse. Car l'ὑποκείμενον, au sens propre, c'est l'ensemble de la forme et de la matière, le συνόλον ou le συναμφότερον, divisible par la présence en lui de cette matière, et dont la production ou la destruction est toujours accompagnée d'une translation, c'est à dire d'un mouvement.

---

[2]) M. Tannery contesterait peut-être ce point. Autrement, il se trouverait admettre que, même à l'époque où Aristote écrivait le huitième livre de la Physique, il n'était pas „entièrement dégagé des habitudes d'esprit que lui avait imposées l'enseignement de Platon" (1er art., p. 226, l. 23), et qu'il considérait encore l'εἶδος comme soustrait à la production et à la destruction. Il me semble, toutefois, que les textes que je viens de rappeler sont suffisamment caractéristiques. Il ne sera peut-être pas inutile de transcrire les suivants: Meta., Z, 10, 1035 a, 25: ὅσα μὲν οὖν συνειλημμένα τὸ εἶδος καὶ ἡ ὕλη ἐστίν, ... ταῦτα μὲν φθείρεται εἰς ταῦτα καὶ μέρος αὐτῶν ἡ ὕλη· ὅσα δὲ μὴ συνείληπται τῇ ὕλῃ ἀλλ' ἄνευ ὕλης, ὧν οἱ λόγοι τοῦ εἴδους μόνον, ταῦτα δ' οὐ φθείρεται, ἢ ὅλως ἢ οὔτοι οὕτω γε. Ibid., H, 5, 1044 b, 21: ἐπεὶ δ' ἔνια ἄνευ γενέσεως καὶ φθορᾶς ἔστι καὶ οὐκ ἔστιν, οἷον αἱ στιγμαί, εἴπερ εἰσί, καὶ ὅλως τὰ εἴδη καὶ αἱ μορφαί (οὐ γὰρ τὸ λευκὸν γίγνεται ἀλλὰ τὸ ξύλον λευκόν ......). Ibid., Z, 8, 1034 a, 10: ἄτομον γὰρ τὸ εἶδος.

Je suis aussi convaincu que M. Tannery (p. 117, l. 12), qu'il lui serait aisé de répondre, de la même façon, aux autres arguments que j'ai présentés. Je regrette qu'il n'ait pas jugé opportun de le faire.

Quant aux réflexions qu'il ajoute sur la „tradition historique" (pp. 117—118), elles ne me semblent pas suffisamment justifiées. „Si l'on se reporte, dit-il, au préambule du Commentaire de Simplicius sur le livre VI (ed. Diels, pp. 923—925), il devient clair que l'ordre actuel a été établi par Andronicus et qu'il a cru nécessaire de le justifier par une discussion approfondie." — Partant de cette hypothèse fondamentale, M. Tannery en ajoute d'autres, pour montrer qu'Andronicus s'est trompé. Mais on accordera, je pense, que la valeur de celles-ci est subordonnée à celle de la première. Or voici les deux passages de Simplicius sur lesquels ou peut l'appuyer:

Phys., 923, 7, Diels: εἴρηται δὲ καὶ πρότερον, ὅτι τὰ μὲν πέντε βιβλία τὰ πρὸ τούτου Φυσικὰ καλοῦσιν [sc. οἱ ἐκ τοῦ Περιπάτου], τὰ δὲ ἐντεῦθεν τρία Περὶ κινήσεως· οὕτω γὰρ καὶ Ἀνδρόνικος ἐν τῷ τρίτῳ τῶν Ἀριστοτέλους βιβλίων διατάττεται, μαρτυροῦντος περὶ τῶν πρώτων καὶ Θεοφράστου γράψαντος Εὐδήμου ... κ. τ. λ.

Ibid., 924, 16, Diels: ὅτι δὲ τὸ νῦν προκείμενον βιβλίον τῇ τάξει μετὰ τὸ πέμπτον ἐστί, δηλοῖ μὲν καὶ ὁ Εὔδημος ..... καὶ Ἀνδρόνικος δὲ ταύτην τὴν τάξιν τούτοις τοῖς βιβλίοις ἀποδίδωσι, καὶ μέντοι καὶ ὁ Ἀριστοτέλης ... κ. τ. λ.

Je ne parviens pas à apercevoir comment on peut conclure de ces textes que c'est Andronicus qui a, le premier, établi l'ordre actuel des livres de la Physique. Si quelque lecteur plus avisé trouve la chose claire, je lui saurai gré de me l'expliquer. Pour moi, les mots μαρτυροῦντος ... κ. τ. λ. ne veulent pas dire qu'Andronicus invoquait, dans sa prétendue discussion, la lettre de Théophraste, ni que les arguments qui suivent soient empruntés à cette discussion. Ils indiquent tout aussi bien, pour ne pas dire plutôt, que c'est Simplicius lui-même qui a réuni les divers témoignages dont il s'autorise. Le premier texte ne porte pas, en effet, μαρτυροῦντος αὐτῷ ni μαρτυρόμενος Θεόφραστον ou μάρτυρα παρεχόμενος Θεόφραστον —; et le second dit ἀποδίδωσι, et non ἀποδέδωκε ou ἀπέδωκε.

Qu'il me soit permis, en finissant, de remarquer, avec tout le respect dû à l'âge et à l'autorité de M. Tannery, que les méthodes des mathématiques ne sont pas applicables à l'histoire de la philosophie; qu'il est au moins très dangereux de prendre pour point de départ un ou deux textes isolés, et d'en tirer a priori les conséquences, comme ou poursuit les formes successives d'une équation. Ce procédé peut paraître réussir et donner des résultats vraisemblables, quand on ne dispose que d'un petit nombre de fragments. Mais on ne saurait l'employer avec la même apparence de succès, quand il s'agit de doctrines comme celle d'Aristote. Il en reste trop.

XIII.

Observations sur quelques fragments d'Empédocle et de Parménide.

Par

J. Bidez.

M. Stein a groupé avec un grand souci de clarté et d'exactitude les premières solutions que le problème de la connaissance a rencontrées chez les Grecs[1]. Le détail de son exposé me plaît infiniment, mais je m'étonne de la conclusion à laquelle il semble aboutir. Les essais d'une théorie de la connaissance que la philosophie antésocratique a provoqués avant l'heure ne seraient que des conceptions décousues, tout au plus l'application à une recherche accessoire des principes d'une métaphysique préconçue. L'étude de la pensée aurait fourni des appendices aux cosmogonies et n'aurait jamais devancé ou déterminé la formation des systèmes. J'avoue que cette caractéristique présenterait un double avantage: elle ne dérange rien dans les classifications traditionelles, et elle servirait à illustrer ce que M. Zeller a dit de la première période de la philosophie grecque. Pour lui aussi, dans cette phase de développement, l'intelligence n'en est venue à s'étudier elle-même que parce qu'elle se retrouvait au nombre des produits de la nature, chez les dieux et chez les hommes dont on cherchait l'origine, et si même un penseur s'était posé

[1]) L. Stein, Die Erkenntnistheorie der Stoa, Berlin, 1888, pages 1 à 42.

préalablement à toute recherche le problème de la connaissance et s'était demandé avant de philosopher pourquoi il philosophait, il aurait cherché la solution dans une cosmologie, au lieu de faire produire à la question préalable la cosmologie elle-même[2]).

Démêler ainsi les principes générateurs et les théories ajoutées après coup parmi tout un groupe de doctrines fort difficiles à reconstruire, me paraît une distinction qui risque parfois d'être outrée, et je ne sais si nos documents s'en accommodent.

Dans une étude des philosophes antésocratiques il faut soigneusement séparer deux questions: la question de la méthode, et la question de l'origine et de la formation de nos connaissances. L'explication de la connaissance dérivait du système de cosmologie que chaque philosophe avait choisi. La recherche de la méthode pouvait précéder ce choix; elle se rattachait à des polémiques faites pour montrer l'insuffisance des doctrines antérieures.

Frappé de voir que des illusions s'imposent longtemps à l'intelligence des hommes, avec les apparences de la vérité Xénophane déclare que le doute s'étend sur toute chose et qu'il ne faut pas chercher à parvenir au delà d'une vraisemblance provisoire[3]): voilà ce qui règle sa méthode. Il crée ou développe alors un système de cosmologie que nous connaissons fort mal, et d'où découlait peut-être une explication des sensations et de la pensée. Venant après Xénophane, Héraclite d'une part, Parménide de l'autre, sont visiblement préoccupés de découvrir une conception de la vérité qui leur permette de sauver un principe dans ce

---

[2]) I[5], p. 171: Die vorsokratische Naturphilosophie ist ihrer Form nach Dogmatismus, das Denken richtet sich hier im guten Glauben an seine Wahrheit unmittelbar auf das Objekt, und erst aus der objektiven Weltansicht selbst gehen die Sätze über die Natur des Wissens hervor, welche der späteren Begriffsphilosophie vorarbeiten.

[3]) Xénophane, fr. 14. Je ne puis voir dans ce fragment ce que M. L. Stein y découvre (ouvrage cité, p. 8): „ein hausbackener, abgegriffener Alltagsgedanke, wie ihn jeder Mensch in gereizter, verdrossener Stimmung täglich produzirt, aber doch kein philophisches Theorem.“ Xénophane arrive à un point de vue nouveau; ses doutes ont préoccupé tous les penseurs qui le suivent, et l'on retrouve encore la trace de leur action dans les écrits de la collection Hippocratique.

naufrage de la certitude. Héraclite dégage la loi universelle du changement; Parménide applique à la partie négative, la seule certaine[4]) du système de son maître, la méthode des mathématiques et il essaie ainsi de former un corps de doctrines inattaquable.

C'est alors qu'Empédocle intervient; comme nous allons le voir, il proteste au nom des sciences d'observation contre les systèmes qui se bornaient à des généralités sans application pratique et il prétend maintenir la position qu'Alcméon avait prise. Il ne se montre cependant pas exclusif; à l'étude des êtres animés qui forme le noyau de son système, il rattache les résultats de toutes les recherches antérieures, et, malgré l'éclectisme qu'il inaugure, il croit pouvoir conserver, en l'amplifiant un peu, le programme du physicien de Crotone. Les recherches de la méthode avaient pris avant Empédocle assez de développements pour lui fournir un des éléments de son éclectisme. Il semble qu'entre son programme et son système, le lien est fort lâche. Il en aurait été autrement, si les présocratiques avaient vu que la méthode doit dériver de l'explication de la connaissance, et que la capacité ou la portée de l'intelligence doit être mise en rapport avec sa nature.

Au moment où Empédocle composait ses Φυσικά, la polémique entre les écoles philosophiques était donc fort vive. Le parti qu'Empédocle prit dans cette lutte me parait indiqué surtout par trois extraits de son poème. Je réunirai dans une étude préliminaire quelques remarques relatives à la manière dont ces extraits nous ont été conservés. Après l'examen des témoignages on verra mieux si j'ai trouvé pour les fragments eux-mêmes l'application qu'il convenait d'en faire.

I.

Le premier des textes dont j'aurai à me servir nous est parvenu par l'intermédiaire de Sextus Empiricus. Il appartenait probablement à l'introduction des Φυσικά[5]). Suivant ce que Sextus

[4]) Comme le font les sceptiques même d'époques où la pensée est moins naïve, Xénophane avait conservé, à côté de ses doutes, un groupe d'affirmations qui, prises en gros, ressemblent à une série de négations bien plus qu'à une croyance positive.

[5]) Voir H. Stein, Empedoclis Agrigentini fragmenta, Bonn, 1852.

rapporte, des auteurs avaient recouru aux premiers vers de ce passage pour montrer qu'Empédocle ne place pas le critérium de la vérité dans les sensations. La suite aurait fourni aux mêmes interprètes le moyen d'établir qu'Empédocle reconnait l'autorité de la droite raison; qu'il distingue une droite raison divine et une droite raison humaine, l'une transmissible, l'autre incommunicable[6]):

Ἄλλοι δὲ ἦσαν οἱ λέγοντες κατὰ τὸν Ἐμπεδοκλέα κριτήριον εἶναι τῆς ἀληθείας οὐ τὰς αἰσθήσεις ἀλλὰ τὸν ὀρθὸν λόγον· τοῦ δὲ ὀρθοῦ λόγου τὸν μέν τινα θεῖον ὑπάρχειν, τὸν δὲ ἀνθρώπινον, ὧν τὸν μὲν θεῖον ἀνέξοιστον εἶναι, τὸν δὲ ἀνθρώπινον ἐξοιστόν. Λέγει δὲ περὶ μὲν τοῦ μὴ ἐν ταῖς αἰσθήσεσι τὴν κρίσιν τἀληθοῦς ὑπάρχειν οὕτως·

Στεινωποὶ κ. τ. λ. (vers 2 ss. Stein = 37 ss. Mullach).

Dans l'interprétation que Sextus reproduit, tout n'est pas d'égale valeur. La seconde partie du fragment d'Empédocle, qui commence avec les mots ἀλλὰ θεοί, est résumée peut-être sans grand contre-sens, mais certainement avec une netteté d'idées qu'Empédocle n'a pas eue. La première partie au contraire a occasionné une méprise. Elle prêtait, il est vrai, à la confusion. Voulant montrer que le savoir humain a des limites, Empédocle commence par signaler les défauts de la connaissance sensible:

Στεινωποὶ μὲν γὰρ παλάμαι κατὰ γυῖα κέχυνται[7]).

Mais on voit bientôt que ses critiques ont une portée très étendue:

Πολλὰ δὲ δείλ' ἔμπαια τά τ' ἀμβλύνουσι μερίμνας.

La conclusion à laquelle il arrive s'applique à la raison comme aux sens: d'aucune façon l'homme ne peut atteindre la science parfaite. Il faut noter d'ailleurs qu'Empédocle constate une insuffisance plutôt qu'une inaptitude. On devine qu'à ses yeux si le nombre des canaux par où nous arrivent les matériaux des idées était plus grand, si nous pouvions en user plus longtemps et dans des milieux plus variés, notre science ressemblerait d'autant plus à une connaissance sans lacune. Empédocle déclare

---

[6]) Sextus Empiricus, Adv. Math., VII, 122.

[7]) Il faut rétablir τέτανται au lieu de κέχυνται que donne Sextus; voir Diels, Gorgias und Empedokles, Sitzber. der Berl. Akad., XVIII, p. 343, note 1.

que les sens ne peuvent donner un savoir complet, mais il recommande en même temps aux mortels de se contenter d'une science fragmentaire[8]).

A ce premier passage des Φυσικά, il conviendra d'en joindre un autre, que Stein place immédiatement après celui-là[9]). La disposition que Stein adopte n'est que vraisemblable. Mais comme les deux extraits ont pour objet d'indiquer au lecteur le profit qu'il retirera de l'œuvre entière, il est hors de doute qu'on doit les mettre en rapport.

Il est un troisième fragment que ceux-ci semblent appeler. Hippolyte est le seul des auteurs anciens qui nous l'ait conservé et voici en quels termes il l'introduit[10]):

Τοιαύτη τις ἡ κατὰ τὸν Ἐμπεδοκλέα ἡμῖν τοῦ κόσμου γένεσις καὶ φθορὰ καὶ σύστασις ἐξ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ συνεστῶσα φιλοσοφεῖται· εἶναι δέ φησι καὶ νοητὴν τρίτην τινὰ δύναμιν, ἣν καὶ ἐκ τούτων ἐπινοεῖσθαι δύνασθαι, λέγων ὧδέ πως·

Εἴ γὰρ κ. τ. λ.[11]).

Il est clair qu'Hippolyte a découvert dans le passage pour les besoins de sa cause un sens que de plus sûrs interprètes n'avaient pas deviné. Il est certain aussi que Stein s'appuie sur une très mauvaise raison pour placer le fragment à la fin de la partie de la Physique qui est relative aux plantes. Stein cite Sextus Empiricus, Adv. Math., VIII, 286:

Ὁ δὲ Ἐμπεδοκλῆς ἔτι παραδοξότερον πάντα ἠξίου λογικὰ τυγχάνειν, καὶ οὐ ζῷα μόνον ἀλλὰ καὶ φυτά, ῥητῶς γράφων (vers 231 St. = 298 M.):

πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νώματος αἶσαν.

Unde fragminis sententia et locus aperta (cf. Stein, ouvrage cité, p. 60, note).

Mais pour justifier l'application qu'il fait du vers d'Empédocle, Sextus ou son auteur ne signale pas la place que le vers occupait dans le poème; cette remarque lui aurait cependant fourni un argument fort commode. Il s'appuie seulement sur la signification

[8]) Vers 7—10 St. = 40—43 M.

[9]) Vers 24—32 St. = 462—470 M. Voir Stein, ouvrage cité, p. 7 ss.

[10]) Haeresium omnium refutatio, VII, 29, p. 251 Miller.

[11]) Vers 222—231 St. = 199—298 M.

générale des expressions dont Empédocle se sert (πάντα . . . ῥητῶς γράφων). Il suit de là qu'on ne peut invoquer son témoignage en faveur de la disposition que Stein croit retrouver.

D'autre part Hippolyte, dans le chapitre dont j'ai reproduit un passage, voulait montrer que l'hérésie de Marcion est une forme nouvelle de la doctrine d'Empédocle [12]). Les deux principes de Marcion, le Bien et le Mal, auraient selon lui le même rôle que l'Amour et la Haine, les deux agents d'Empédocle. Ce rapprochement se complique d'une difficulté particulière dont Hippolyte ne s'est pas tiré sans gaucherie [13]). Certains des disciples de l'hérésiarque plaçaient entre le Bien et le Mal un Verbe médiateur, ὁ Δίκαιος Λόγος [14]). C'est afin d'établir qu'Empédocle avait admis la même triade qu'Hippolyte reproduit le troisième des fragments dont nous aurons à faire usage.

Pour tirer son véritable enseignement du commentaire qu'Hippolyte a placé en tête de cet extrait, il ne faut pas se contenter d'une traduction servile. Hippolyte est un exégète d'habitude peu fidèle. A tout instant il utilise ses emprunts aux Καθαρμοί comme s'il les devait à la Physique [15]). Dans la notion qu'il donne du règne de l'Amour, il passe sans scrupule de l'idée d'une période cosmique, représentation assez matérielle qui est la vraie, à une conception spiritualiste qu'Empédocle n'avait pas connue [16]).

---

[12]) Voici comment Stähelin s'exprime au sujet de cette partie du traité d'Hippolyte (Die gnostischen Quellen Hippolyts in seiner Hauptschrift gegen die Häretiker, Leipzig, 1890, extrait des Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, vol. VI, fasc. 3, p. 4 et s.): „Hippolyt will hier eben gewaltsam den unpassen- „den Vergleich der Lehre Marcions mit dem Dualismus von φιλία und νεῖκος „des Empedokles durchführen". Voir aussi p. 6.

[13]) Il y a du décousu dans le chapitre 3 du livre VII d'Hippolyte. Il me paraît difficile de concilier le commencement du chapitre avec le passage que j'ai cité à la page précédente. Cf. aussi 30 et 31.

[14]) Cf. Hippolyte, VII, 31, p. 253 Miller.

[15]) VII, 29, p. 249—251 Miller. A la page 250 M., Hippolyte rattache aux doctrines de la Physique (διὰ τὴν τοιαύτην οὖν τοῦ ὀλεθρίου Νείκους διακόσμησιν κ. τ. λ.) des préceptes que certainement il trouvait dans les Καθαρμοί (cf. p. 253 M.; κωλύεις γαμεῖν, τεκνοῦν . . . τοὺς Ἐμπεδοκλέους λανθάνεις διδάσκων Καθαρμούς).

[16]) VII, 29—31. Cf. Zeller, Die Philosophie der Griechen, II[5] 782.

Ailleurs il ne tient aucun compte des principes même de la Physique d'Empédocle et il prétend montrer que les quatre éléments ne sont pas éternels[17]). Enfin, voulant justifier l'application qu'il fait de notre fragment, il en arrive à identifier la Muse d'Empédocle avec le Juste Verbe des Marcionites[18]).

Il serait cependant excessif de n'accorder aucune attention au parti qu'Hippolyte a tiré des vers d'Empédocle. Hippolyte voit dans le Verbe des Marcionites surtout le rôle du Révélateur[19]). La Muse d'Empédocle avec laquelle il confond le Δίκαιος Λόγος a une mission semblable. C'est elle qui inspire le philosophe. Elle descend du ciel pour guider ses pensées un peu comme le Verbe vient habiter parmi les hommes et prêcher dans les synagogues.

Or le premier des fragments où Hippolyte prétend découvrir une allusion au Juste Verbe, nous parle de biens dont la somme augmente dans les cœurs purs:

Ταῦτά τέ σοι μάλα πάντα δι' αἰῶνος παρέσονται,
ἄλλα τε πόλλ' ἀπὸ τῶν κεκτήσεαι.

Que peuvent être ces biens, cette puissance intelligible, comme dit Hippolyte, sinon la Révélation qu'Empédocle confie à Pausanias? L'enrichissement qu'il lui annonce est une acquisition de connaissances nouvelles. D'ailleurs, le contresens d'Hippolyte, méprise ou habileté, se comprend d'autant mieux qu'Empédocle personnifie la science comme il personnifie toute chose. Si Pausanias ne lui reste pas fidèle, elle s'échappera de son âme pour chercher des amis plus sûrs; de même le Verbe quittera les hommes parce qu'ils n'auront pas su le comprendre.

---

[17]) VII, 29, p. 247—248 M. Cf. Empédocle, vers 87 et 88 St. = 88 et 89 M.; 94 et 95 St = 96 et 97 M.; Théophraste, Physicorum opiniones, Dox. Gr. 478, 1; Zeller, II⁵ 762 ss.

[18]) VII, 31, p. 253 M.: Τοῦτον δὲ αὐτὸν (254 M.) τὸν Δίκαιον Λόγον, τὸν τῇ Φιλίᾳ συναγωνιζόμενον, Μοῦσαν ὁ Ἐμπεδοκλῆς προσαγορεύων, αὐτὸς αὐτῷ συναγωνίζεσθαι παρακαλεῖ, λέγων ὧδέ πως· Εἰ γὰρ ἐφημερίων ἕνεκεν κ. τ. λ. (vers 338 ss. St. = 383 ss. M.).

[19]) VII, 31, p. 254 M.: Τούτοις κατακολουθῶν Μαρκίων τὴν γένεσιν τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν παντάπασι παρῃτήσατο, ἄτοπον εἶναι νομίζων ὑπόπλασμα τοῦ ὀλεθρίου τούτου Νείκους γεγονέναι τὸν Λόγον τὸν τῇ Φιλίᾳ συναγωνιζόμενον, τουτέστι τῷ ἀγαθῷ, ἀλλὰ χωρὶς γενέσεως ἔτει πεντεκαιδεκάτῳ τῆς ἡγεμονίας Τιβερίου Καίσαρος κατεληλυθότα αὐτὸν ἄνωθεν, μέσον ὄντα κακοῦ καὶ ἀγαθοῦ, διδάσκειν ἐν ταῖς συναγωγαῖς.

Ce peu que nous savons du fragment va nous permettre de l'utiliser. Il faisait partie de la Physique, car il est adressé à un seul auditeur, qui est Pausanias. Figurait-il au début ou plutôt à la fin du poème? Il serait difficile de le dire. Mais certainement ce passage ne pourrait être négligé sans une grave imprudence dans une recherche de la méthode et du genre d'enseignement qu'Empédocle s'est donné pour tâche de faire prévaloir.

II.

Le plus instructif de nos trois textes d'Empédocle est celui que nous devons à Sextus Empiricus. La série des idées qu'il développe peut même être considérée comme formant un tout. Elle contient une polémique et elle se termine par l'exposé de la méthode qu'Empédocle oppose sous forme de conclusion aux tendances de ses adversaires. Voyons d'abord quelle est cette méthode.

D'après Empédocle, il ne faut pas dans la spéculation choisir comme point de vue des hauteurs d'où l'on n'aperçoit que les grandes lignes des choses; il convient d'appliquer toutes les forces de son attention à l'étude de chaque détail, et l'on doit éviter un exclusivisme étroit dans l'examen des données des sens. La valeur d'un système dépend du nombre des faits observés et de l'évidence de chacune des observations[20]).

Rapprochés de ce passage, les deux autres des fragments dont j'ai parlé deviennent d'une application facile. Empédocle n'a pas seulement appuyé sur les exigences de la méthode qu'il recommande, il en a aussi vanté la fécondité. Les recherches conduites selon cette méthode feront trouver le moyen d'assujettir les forces de la nature (vers 24—32 St. = 462—370 M.):

Φάρμακα δ' ὅσσα γεγᾶσι κακῶν καὶ γήραος ἄλκαρ
πεύσῃ, ἐπεὶ μούνῳ σοὶ ἐγὼ κρανέω τάδε πάντα.

---

[20]) Vers 19—23 St. = 53—57 M.:

. . . καὶ τότε δὴ σοφίης ἐπ᾽ ἄκροισι θοάζειν.
ἀλλ᾽ ἄγ᾽ ἄθρει πάσῃ παλάμῃ πῇ δῆλον ἕκαστον,
μήτε τιν᾽ ὄψιν ἔχων πίστει πλέον ἢ κατ᾽ ἀκουήν
ἢ ἀκοὴν ἐρίδουπον ὑπὲρ τρανώματα γλώσσης,
μήτε τι τῶν ἄλλων, ὅπῃ πόρος ἐστὶ νοῆσαι,
γυίων πίστιν ἔρυκε, νόει δ᾽ ᾗ δῆλον ἕκαστον.

Cf. Zeller, II[5] 804, note 2.

Παύσεις δ' ἀκαμάτων ἀνέμων μένος οἵ τ' ἐπὶ γαῖαν
ὀρνύμενοι πνοιῇσι καταφθινύθουσιν ἀρούρας·
καὶ πάλιν, εὖτ' ἐθέλῃσθα, παλίντιτα πνεύματ' ἐπάξεις.
θήσεις δ' ἐξ ὄμβροιο κελαινοῦ καίριον αὐχμὸν
ἀνθρώποις, θήσεις δὲ καὶ ἐξ αὐχμοῖο θερείου
ῥεύματα δενδρεόθρεπτα τά τ' ἐν θέρει † ἀΐσσοντα.
ἄξεις δ' ἐξ 'Αΐδαο καταφθιμένου μένος ἀνδρός.

Il y a dans cette tirade plus de rhétorique et d'emphase qu'on n'en trouve d'ordinaire dans un traité scientifique. Il est même permis d'y voir une allusion aux pratiques magiques et médicales d'Empédocle, allusion que les romanciers de sa biographie ont voulu faire trop précise. M. Rohde a considéré le passage uniquement du même point de vue[21]), mais nous pouvons, je pense, sans risquer de le contredire, chercher dans ces vers des éclaircissements sur le genre d'utilité qu'Empédocle attribue aux recherches dont son poème nous donne une sorte d'apologie.

Enfin, le troisième de nos extraits donne à entendre que si Pausanias conserve le goût d'une étude désintéressée, il verra s'augmenter les connaissances et les pouvoirs que la science procure (vers 222—232 St. = 289—299 M.):

Εἰ γάρ κέν σφ' ἀδινῇσιν ὑπὸ πραπίδεσσιν ἐρείσας
εὐμενέως καθαρῇσιν ἐποπτεύσῃς μελέτῃσιν,
ταῦτά τέ σοι μάλα πάντα δι' αἰῶνος παρέσονται,
ἄλλα τε πόλλ' ἀπὸ τῶν κεκτήσεαι· αὐτὰ γὰρ αὔξει
ταῦτ' εἰς ἦθος ἕκαστον, ὅπῃ φύσις ἐστὶν ἑκάστῳ.
Εἰ δὲ σύ γ' ἀλλοίων ἐπορέξεαι οἷα κατ' ἄνδρας
μυρία δειλ' ἔμπαια, τά τ' ἀμβλύνουσι μερίμνας,
ἦ τ' ἄφαρ ἐκλείψουσι περιπλομένοιο χρόνοιο·
σφῶν αὐτῶν ποθέοντα φίλην ἐπὶ γένναν ἱκέσθαι.
πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νώματος αἶσαν[22]).

[21]) Psyche, Fribourg, 1894, p. 466.

[22]) Ces vers font songer à un fragment de Xénophane (16 M.):

Οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖς ὑπέδειξαν,
ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.

J'ai donné déjà quelques éclaircissements sur les deux extraits d'Empédocle qui sont reproduits ci-dessus, dans la Biographie d'Empédocle, Gand, 1894, p. 110 et suivantes.

Empédocle est-il arrivé à ce programme indépendamment de toute influence étrangère? Personne ne sera tenté de le croire. Son système contient des reconstructions fort audacieuses qui n'appelaient pas les réserves du début. Je sais bien que même l'inventeur des procédés de l'observation aurait pu aisément devenir, après quelques découvertes, le plus dogmatique des métaphysiciens, mais nous verrons que l'inconséquence est chez Empédocle d'une nature particulière. Elle semble indiquer qu'il a placé une devise toute faite au commencement de son œuvre. Cette devise, où l'aurait-il trouvée? L'importance des emprunts qu'Empédocle fait aux doctrines d'Alcméon a été signalée[23]). Mais il y a lieu de faire remarquer ici la grande proximité de point de vue qui rapproche ces deux médico-physiciens, si, comme je le pense, M. Gomperz a trouvé pour Alcméon la caractéristique vraie[24]): — „Alcméon de Crotone, le fils de Peirithoos — ainsi commençait „son livre dont malheureusement il ne nous a été conservé que „peu de fragments — parle comme suit à Brontinos, à Léon et à „Bathyllos: Sur les choses invisibles les dieux seuls possèdent „une pleine certitude; mais pour procéder à la manière humaine „par voie de conjectures[25])“ — Ici malheureusement l'extrait s'arrête; tout mutilé qu'il est, il nous fournit cependant une indication précieuse. Le médecin de Crotone, contemporain de Pythagore mais plus jeune que lui, a parfaitement conscience des limites du savoir humain; pour tout ce qui se dérobe à l'observation sensible, il se contente de formuler des suppositions, de tirer des conclusions qui vraisemblablement résulteront d'observations assez soigneuses et ne manqueront pas absolument de prudence. La phrase d'Alcméon nous donne la perspective non pas d'un système

---

[23]) Voir Diels, Gorgias und Empedokles, Sitzber. der Berl. Akad., 1884, p. 353ss.

[24]) Gomperz, Griechische Denker, I, p. 119.

[25]) Diog. La., VIII, 83: Ἦν δὲ Πειρίθου υἱός, ὡς αὐτὸς ἐναρχόμενος τοῦ συγγράμματός φησιν· „Ἀλκμαίων Κροτωνιήτης τάδ' ἔλεξε, Πειριθόου υἱός, Βροντίνῳ καὶ Λέοντι καὶ Βαθύλλῳ· Περὶ τῶν ἀφανέων [περὶ τῶν θνητῶν] σαφήνειαν μὲν θεοὶ ἔχοντι· ὡς δ' ἀνθρώποις τεκμαίρεσθαι“ καὶ τὰ ἑξῆς. Gomperz: „Um aber nach Menschenart Wahrscheinlichkeits-Schlüsse zu ziehen“. Cf. Empédocle, vers 10—18 St. = 44—52 M.

embrassant toutes les choses divines et humaines, mais d'une suite de théories de détail; elle fait attendre d'autant plus qu'elle promet moins".

M. Gomperz n'a pas que je sache conclu d'Empédocle à Alcméon. Il est arrivé à s'exprimer comme il le fait en se plaçant à un point de vue différent de celui où je me placerai. C'est pourquoi il m'a paru intéressant de reproduire les termes même dont il s'est servi. Mises en face du passage que j'ai cité, les conclusions de M. Gomperz nous font voir avec une netteté précieuse l'école et les tendances dont Empédocle s'inspire.

Alcméon me paraît chercher à s'accommoder des doutes de Xénophane[26]). Il semble même qu'il les utilise pour faire valoir les recherches patientes et les études de détail, seules progressives. La méthode qu'il a pratiquée et qu'après lui Empédocle a reprise, pourrait bien être celle qui dominait dans les écoles de médecine de la Grèce occidentale. Elle reparaît, avec plus de maturité naturellement, dans les écrits de la collection Hippocratique. Le traité qui nous renseigne le mieux sur ce sujet est le Περὶ ἀρχαίης ἰητρικῆς.

Au § 20, l'auteur reproche à Empédocle d'avoir établi une sorte de confusion entre la physique et la médecine[27]); un autre passage (§ 1) rejette vers le domaine de l'hypothèse la connaissance de ce qui se passe dans le ciel et sous la terre[28]):

οἷον περὶ τῶν μετεώρων ἢ τῶν ὑπὸ γῆν ἃ εἴ τις λέγοι καὶ γινώσκοι ὡς ἔχει, οὔτ' ἂν αὐτῷ τῷ λέγοντι οὔτε τοῖς ἀκούουσι δῆλα ἂν εἴη, εἴτε ἀληθέα ἐστὶν εἴτε μή. οὐ γάρ ἔστι πρὸς ὅ τι χρὴ ἀνενέγκαντα εἰδέναι τὸ σαφές.

On reprend ici la formule de Xénophane (fr. 14 M.):

Καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ γένετ' οὐδέ τις ἔσται
εἰδώς, ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων·
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,
αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται[29]),

[26]) On le dirait, vu le choix des expressions dont il se sert: cf. Diog. La., passage cité, et Xénophane, fr. 14 M.

[27]) E. I, p. 620 de l'édition Littré.

[28]) Ibid. p. 572. Je cite le texte de l'édition Kuehlewein, Teubner, 1895.

[29]) Ce rapprochement a déjà été indiqué par M. Gomperz, Griechische

et l'on montre que cette formule s'applique à tout un groupe de recherches cosmologiques, recherches qu'Empédocle avait encore fait entrer dans son plan d'études. Empédocle cependant essayait, ce que déjà Alcméon avait tenté, de fixer la conception d'une méthode modeste, d'un programme d'études minutieuses qui devaient donner des résultats certains (πῇ δῆλον ἕκαστον); Empédocle espérait échapper ainsi au δόκος de Xénophane. Dirigeant leurs efforts dans le même sens, tous ces représentants des mêmes tendances ne pouvaient aboutir qu'après de longs tâtonnements et des restrictions successives à délimiter le vrai terrain des sciences d'observation. Il est arrivé aux Hippocratiques même de donner prise, aux yeux de leurs successeurs, à des critiques qu'ils avaient eux-mêmes faites à leurs devanciers.

La méthode commune à tous ces groupes de chercheurs est donc celle de l'observation patiente et réfléchie. Il arrive à Empédocle de s'affranchir d'une telle discipline d'esprit, mais la plus grande partie de son œuvre en porte la marque. Personne avant Aristote ne semble avoir pris autant de plaisir que lui à noter tous les phénomènes de la vie des plantes et des animaux. On ne retrouve pas dans les fragments de sa Physique les subtiles combinaisons de mots auxquelles Parménide s'était complu[30]; c'est à l'expérience qu'il fait appel. Ainsi, pour justifier le choix

---

Denker, tome I, page 134. Ibid., p. 217, M. Gomperz signale un passage d'Hérodote où l'on retrouve des influences analogues. Je ne puis que renvoyer, pour ce qui concerne les Hippocratiques, au chap. 1 du livre III de M. Gomperz (I, p. 321 ss.).

[30]) Entre la démonstration qu'Empédocle donne de la permanence de l'être et celle qu'avait construite Parménide, il y a une différence sensible. Empédocle est plus concret. Il s'est mal assimilé les subtilités de l'Eléate, dont la dialectique s'égare parfois dans de pures questions de mots. Cf. Parménide, vers 57 ss. M., et Empédocle, vers 48 ss. St. = 92 ss. M. La réfutation de la théorie du vide, d'après une reconstruction de Stein qui me paraît heureuse (vers 91 ss.), laissait de côté les considérations très abstraites qui faisaient le fond ordinaire de la polémique, et dont M. Natorp donne un aperçu dans ses Forschungen zur Geschichte des Erkenntnissproblems im Alterthum, Berlin, 1884, p. 206 ss. On a seulement, jusqu'à présent, noté les ressemblances de vocabulaire qui marquent l'influence de Parménide sur Empédocle (voir Zeller II[5] 827, notes 1 et 2). Ces ressemblances sont indiscutables, mais elles n'excluent pas une variété de nuances dont il faut tenir compte.

des qualités qu'il attribue à ses éléments, il recourt à l'observation, et rien ne peut mieux que ce passage illustrer les vers que nous citions tout à l'heure[31]). Il en est de même lorsqu'Empédocle veut démontrer que le mélange de quatre corps simples peut donner naissance à une variété d'êtres presque infinie: il invoque un fait, la production en peinture de toutes les nuances au moyen de quelques couleurs fondamentales[32]). La thèse de l'action universelle de l'Amour repose sur une constatation marquée dans le langage ordinaire[33]); la théorie de la respiration, sur une expérience[34]). L'explication de la vue est mise en rapport avec une observation que tout homme peut faire[35]).

Certainement de pareilles questions ne supportent que malgré elles d'être traitées d'une autre manière, et l'on trouve plus d'une fois des considérations analogues chez les philosophes contemporains d'Empédocle. Mais, il faut bien l'admettre, le terrain de recherches qu'Empédocle affectionne est celui des sciences d'observation. L'argumentation qu'il juge fautive est désignée par une épithète caractéristique, λιπόξυλος[36]). C'est à dessein qu'il reprend et retourne le mot d'Héraclite sur la futilité du savoir:

'Αλλ' ἄγε μύθων κλῦθι, μάθη γάρ τοι φρένας αὔξει[37]).

Dans l'exposé même de la méthode qu'il préconise, Empédocle s'attache à donner la contre-partie des principes Eléatiques. Parménide avait dit (vers 54 ss. M.):

Μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω

---

31) Vers 98ss, St. = 122ss. M.; cf. le passage cité à la page 11, note 1.

32) Vers 119ss. St. = 134ss. M.

33) Vers 80—86 St. = 81—87 M. J'écris le vers 85 (86 M.) comme Ritter et Preller (Historia Philosophiae Graecae, Gotha, 1888, § 132, p. 131):

τὴν οὔτις γ' ὅσσοισιν ἑλισσομένην δεδάηκε . . .

La suite des idées me paraît être la suivante: „Ne recours pas à tes „yeux pour voir l'Amour partout dans le monde. Les hommes ont reconnu „qu'il agit en chacun d'eux, et pourtant personne ne l'a vu de ses yeux au „dedans de lui-même.“ Contra Zeller, II[5] 805 note.

34) Vers 287ss. St. = 343ss. M.

35) Vers 316ss. St. = 220ss. M.

36) Vers 97—98 St. = 120—121 M.; 210 St. = 277 M.

37) Vers 74 St. = 75 M. Cf. Héraclite, fr. XVI Bywater: Πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει.

νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουὴν
καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον
ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα· μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο
λείπεται, ὡς ἔστιν.

Entre ces expressions et celles dont Empédocle se sert, il y a une opposition frappante et que l'on a sans doute déjà remarquée (vers 19 ss. St. = 53 ss. M.):

'Αλλ' ἄγ' ἄθρει πάσῃ παλάμῃ πῇ δῆλον ἕκαστον,
μήτε τιν' ὄψιν ἔχων πίστει πλέον ἢ κατ' ἀκουὴν
ἢ ἀκοὴν ἐρίδουπον ὑπὲρ τρανώματα γλώσσης,
μήτε τι τῶν ἄλλων, ὅππῃ πόρος ἐστὶ νοῆσαι,
γυίων πίστιν ἔρυκε, νόει δ' ᾗ δῆλον ἕκαστον[38]).

Ainsi les recherches astronomiques des premiers Ioniens avaient donné lieu aux hypothèses de la cosmologie et les études mathématiques amené les subtilités ontologiques des Eléates, mais ce sont les médecins qui ont les premiers recommandé la vraie manière de faire avancer la science de la nature.

III.

Dans le premier de nos fragments, avant la méthode et le programme que nous venons d'identifier, il se trouve une polémique dont nous allons maintenant chercher à déterminer la portée.

Cette polémique se ramène au développement d'une seule thèse: montrer que la connaissance humaine ne peut embrasser l'ensemble des choses. Toutefois la netteté n'est pas poussée très loin. Empédocle semble confondre sous une même désignation la science parfaite et les philosophies qui se cantonnent dans le domaine des vérités universelles.

Telle qu'elle est formulée, la négation qu'Empédocle amplifie s'applique surtout aux systèmes d'Héraclite et de Parménide.

---

[38]) On est tenté de voir également dans ces vers une réminiscence de deux passages d'Héraclite; 13 Byw.: Ὅσων ὄψις ἀκοὴ μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω. (; Byw.) — 15 Byw.: Ὀφθαλμοὶ τῶν ὤτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες. Malheureusement le sens de ces deux fragments est loin d'être fixé. Le second peut avoir signifié simplement qu'il faut se rendre compte des choses par soi-même; c'est dans ce sens du moins que le mot a souvent été cité depuis Hérodote jusqu'à Julien.

Traitant de haut l'étude des détails, ces deux philosophes s'étaient attachés à des considérations fort générales: l'un prétendait définir le seul être véritable, et l'autre dégager la loi universelle de la nature. En outre ils s'étaient vantés tous deux de n'ignorer rien de ce qu'il y a d'essentiel dans les choses[39]). C'est Parménide cependant qu'Empédocle se préoccupe de contredire.

Parménide avait déclaré qu'il donnait un enseignement complet et définitif. Il énumérait les attributs de l'être, et il prétendait posséder la somme des autres connaissances qu'il reléguait dans le domaine d'une science illusoire. Son poème se réclame des révélations d'une déesse qui conduit le voyant à travers toute chose (vers 3 M. du προοίμιον):

Δαίμονος ἣ κατὰ πάντ' αὐτὴ φέρει εἰδότα φῶτα.

La fin du même προοίμιον donne un relief très marqué à cette prétention de tout savoir: — „Tu dois, dit la déesse, apprendre „tout, et les pensées sûres de la Vérité persuasive, et les opinions „des hommes, qui inspirent une confiance trompeuse. Tu connaî„tras à fond ces opinions aussi, car il faut examiner comme il convient „ce qui paraît, en pénétrant tous les détails de toute chose (28—32 M.):

χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι,
ἠμὲν ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμὲς ἦτορ,
ἠδὲ βροτῶν δόξας, τῇς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής.
ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεαι, ὡς τὰ δοκοῦντα
χρὴ δοκίμως[40]) κρῖναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.

Pourquoi Parménide s'est il attribué ainsi une sorte d'omniscience? C'est qu'il voulait écarter du domaine de la vérité toute étude qui serait fondée sur la croyance à la réalité du mouvement et de la vie. Pour y réussir, il crut devoir dresser comme un catéchisme de toutes les idées qu'une telle étude suggère, afin de

[39]) Celà est vrai d'Héraclite comme de Parménide. Cf. Hippolyti Philophumenon, 3 (Dox, Gr. 558, 29): Αὐτὸν μὲν γὰρ ἔφασκε τὰ πάντα εἰδέναι, τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους οὐδέν.

[40]) Parménide semble jouer sur les mots δοκοῦντα et δοκίμως; cf. Héraclite CXVIII Byw.: Δοκεόντων ὁ δοκιμώτατος γινώσκει πλάσσειν. καὶ μέντοι καὶ δίκη καταλήψεται ψευδέων τέκτονας καὶ μάρτυρας.

les convaincre d'erreur[41]). Il affirma donc qu'il avait acquis d'emblée une connaissance complète des doctrines auxquelles les sciences d'observation peuvent conduire.

C'est contre Parménide surtout qu'Empédocle prend parti quand il affirme que les hommes ne peuvent pas tout savoir: „Les canaux des sens sont étroits et ils s'encombrent de misères qui obscurcissent les pensées. La vie humaine est à peine une vie; après en avoir vu une scène fugitive, on s'envole comme une fumée. Les mortels ne croient qu ece qu'ils rencontrent eux-mêmes, poussés les uns d'un côté, les autres d'un autre, et quelqu'un se vanterait d'avoir tout découvert! Ni l'oeil, ni l'oreille, ni l'intelligence ne peuvent tout découvrir. Toi donc, Pausanias, tu ne sauras que ce que l'esprit de l'homme peut atteindre[42]).“

Vouloir reproduire les paroles d'une divinité qui sait tout, c'est une folie, une impiété:

'Αλλὰ θεοὶ τῶν μὲν μανίην ἀποτρέψατε γλώσσης
ἐκ δ' ὁσίων στομάτων καθαρὴν ὀχετεύσατε πηγήν[43]).

Est-ce seulement Parménide qu'Empédocle attaque de cette manière? Viserait-il Héraclite aussi? Les attaques ont une forme générale. Mais Parménide avait déjà fait la critique du système

---

[41]) Voir Diels, Ueber die ältesten Philosophenschulen der Griechen; dans les Philosophische Aufsätze Ed. Zeller gewidmet, Leipzig, 1887, p. 249 et ss.

[42]) Vers 2—10 St. = 36—44 M. Le passage est en assez mauvais état; aucune des corrections qui ont été proposées ne s'impose. Voir Karsten, Empedoclis Agrigentini carminum reliquiae, Amsterdam, 1838, p. 172ss.; Stein, etc. M. E. Rohde, dans son étude sur Empédocle (Psyche, p. 475ss.) ne se défie pas assez de la disposition des fragments que Mullach a imaginée. La note 2 de la page 478 en particulier contient une série d'affirmations (Empédocle trône σοφίης ἐπ' ἄκροισι; ce sont les ψυχοπομποὶ δυνάμεις qui lui disent: σὺ δ' οὖν ἐπεὶ ὧδ' ἐλιάσθης; Empédocle appuie son enseignement sur une théorie de l'ἀνάμνησις) qui me paraissent singulières. Je n'oserais cependant entreprendre de les réfuter. J'y retrouve en effet un esprit de combinaison dont il faut ailleurs admirer sans réserve l'adresse et l'élégance, et comment indiquerais-je les faiblesses d'arguments que M. Rohde ne donne pas le moyen de deviner? Il est d'ordinaire un guide clairvoyant; ici toutefois il se peut que personne ne soit tenté de le suivre, malgré la sécurité avec laquelle il s'avance.

[43]) Vers 11—12 St. = 45—46 M.

d'Héraclite, et comme nous le verrons, Empédocle a besoin de réhabiliter ce système en partie. D'ailleurs les préoccupations du moment, le pays, la vogue, tout devait amener Empédocle à considérer Parménide comme le représentant le plus dangereux des tendances qu'il combat.

La suite du passage rend l'allusion de plus en plus claire[44]). Parménide dans son προοίμιον racontait que des coursiers guidés par les filles du Soleil l'avaient conduit au delà des portes du jour et de la nuit, jusqu'à la déesse omnisciente[45]).

Empédocle rappelle ces fictions avec une ironie habilement graduée. En même temps il se vante d'une discrétion singulière. A la façon des anciens poètes il invoque la Muse aux nombreux souvenirs, mais il lui demande de modérer l'allure de son char. Il annonce qu'il dédaignera la recherche d'une gloire puérile. Il ne dira pas ce que l'on ne peut dire sans une hardiesse sacrilège et se gardera de s'élever jusqu'à des sommets de sagesse d'où l'on découvre toute chose:

Καὶ σέ, πολυμνήστη λευκώλενε παρθένε Μοῦσα,
ἄντομαι, ὧν θέμις ἐστὶν ἐφημερίοισιν ἀκούειν,
πέμπε παρ' Εὐσεβίης ἐλάουσ' εὐήνιον ἅρμα.
μηδέ μέ γ' εὐδόξοιο βιήσεται ἄνθεα τιμῆς
πρὸς θνητῶν ἀνελέσθαι, ἐφ ᾧ θ' ὁσίης πλέον εἰπεῖν
θάρσεϊ καὶ τότε δὴ σοφίης ἐπ' ἄκροισι θοάζειν[46]).

Toute cette polémique correspond au programme que nous avons reconstitué d'abord. Les annonces du programme s'inspirent d'une foi tapageuse qui veut prôner l'intarissable fécondité des

[44]) M. B. Münz (Die Keime der Erkenntnisstheorie in der vorsophistischen Periode der griechischen Philosophie, Vienne, 1880, p. 35s.) n'a pas remarqué cette allusion: „Diese Klage (des E. über die „Beschränktheit der menschlichen Fassungskraft) hat jedoch nichts mit seiner „wissenschaftlichen Richtung zu thun, sie gehört nicht dem Denker, dem Philo- „sophen, sondern dem frommen, religiösen Empedokles an, sie ist nichts an- „deres als eine Emanation der tiefen Religiosität, von der sein Gemüth er- „füllt und durchdrungen ist, etc."

[45]) Vers 1 et ss. M.

[46]) Vers 13—18 St. = 47—52 M. Il y a aussi dans le passage auquel ces vers sont empruntés, comme une amplification oratoire des idées d'Alcméon. Voir le fragment d'Alcméon qui est cité à la page 15.

sciences d'observation. Or non seulement un résultat très certain du système de Parménide aurait été de frapper ces sciences de stérilité, mais aux yeux d'Empédocle l'Eléate raisonnait, dans sa critique de la Δόξα, comme si les idées déjà fournies par les études de détail devaient, quelle que fût l'issue de la lutte, demeurer définitives. On comprend qu'un représentant de l'école d'Alcméon ait porté la discussion sur ce point. Il avait à mainteuir le principe sans lequel il n'y avait pour sa science plus de vie. On s'explique d'autant mieux la vivacité de la polémique, que souvent, dans le détail de son système, Empédocle devra reprendre des théories que son devancier avait déjà connues[47]).

Ici cependant certains détails d'expression surprennent. Pourquoi cette forme spéciale d'insistance avec laquelle Empédocle annonce qu'il ne dira pas tout? Il aurait pu sans manquer de logique indiquer simplement qu'il lui est impossible de tout savoir. Ne s'étonne-t-on pas de rencontrer les scrupules religieux auxquels il fait appel? J'ai essayé dans une autre étude de tirer parti de cette note particulière pour déterminer la date relative des deux poèmes, la Physique et les Purifications[48]). Comme je l'ai montré, il est étrange qu'Empédocle ait appuyé, autant qu'il le fait, sur des réserves inattendues. Il aurait pu se contenter de mettre en relief les exagérations de Parménide sans donner un aperçu si déconcertant des lacunes de son propre poème. Il m'a paru que la publication antérieure des Καθαρμοί, où il avait fait attendre plus qu'il ne pouvait dire, le mettait dans une situation embarrassante qui s'indique ici. Mais ce n'est pas le lieu de revenir sur ces considérations. Elles pouvaient former comme le prolongement d'un récit de la vie d'Empédocle, il serait dangereux de les faire servir d'appui à une reconstruction de ses doctrines.

---

[47]) Voir Zeller II⁵ p. 828 s.

[48]) La biographie d'Empédocle, p. 159 et suivantes.

XIV.

Die Unzulänglichkeit der bisherigen Biographien Spinoza's.

Von

K. O. Meinsma in Amsterdam.[1])

Das Studium der Philosophie Spinoza's, schon zu Lebzeiten des grossen Weltweisen begonnen, hat seit seinem Hinscheiden — im Februar 1677 — so zu sagen keinen Augenblick geruht. Wurde auch das System durch Männer wie den Amsterdamer Koffermacher Wilhelm Deurhof zu einem vagen Mystizismus verzerrt, durch Pfarrer wie Pontiaan van Hattem und Friedrich van Leenhof unter Verkennung seines Urhebers gepredigt, so hinderte dies nicht, dass ausserdem auch ausgesprochene und enthusiastische Spinozisten auftraten, was Jedermann ohne Weiteres einleuchten wird, der das verpönte holländische Büchlein „'t Vervolg van 't Leven van Philopater", die späteren Schriften des Engländers John Toland (Pantheisticon), die höchst seltenen Büchelchen des Königsbergers Joan. Theod. Lau, oder die Werke des berüchtigten „Religionsspötters" Joh. Christ. Edelmann aufschlägt. Wer nur forschen wollte, könnte ohne grosse Mühe die Reihe bis auf Lessing und seine bekannten Freunde fortsetzen. Wie nun seither der Spinozismus seine mächtige Stellung in der Geschichte der Philosophie, ja in der Weltlitteratur errungen hat, ist allgemein bekannt.

---

[1]) Anmerkung der Redaction. Wir glaubten diese Voranzeige des Verfassers den zahlreichen Spinoza-Forschern nicht vorenthalten zu sollen.

Doch sind wir nun einmal so angelegt, dass wir nicht zufrieden sind, wenn wir einem lange verkannten Geisteshelden der Vorzeit seine rechtmässige Stellung angewiesen haben und dessen Werke ohne Mühe zur Hand nehmen können. Wir wollen noch nähere Kunde erhalten über sein öffentliches und intimes Leben, über sein Verhältniss zu den Persönlichkeiten und Schriften seiner hervorragenden Zeitgenossen, über seine engeren Freunde, und dergleichen mehr. Doch giebt es wenige Geistesheroen in der Geschichte der neueren Philosophie, deren Leben so dürftig und unzulänglich bekannt wäre wie das Spinoza's.

Den ersten zuverlässigen Bericht über das Leben des grossen jüdischen Denkers verdanken wir den Herausgebern der Opera Posthuma, die am Ende seines Todesjahres von seinen intimsten Freunden herausgegeben worden sind. Es war wohl Jarig Jelles oder der Arzt Ludwig Meyer, der in der Praefatio dieser merkwürdigen Sammlung — leider nur mit einigen Strichen, Spinoza's Lebenslauf skizzirte. Wiewohl der eigentliche biographische Theil der Praefatio wenig mehr als zwei Quart-Seiten füllt, ist diese Skizze gleichwohl von höchster Wichtigkeit. Denn, was wir dort mitgetheilt finden, ist zweifellos unanfechtbar und wahrheitsgetreu. Das ist und wird der Probirstein bleiben, an welchem wir alle weiteren Biographien Spinoza's zu prüfen haben.

Erst zwanzig Jahre später, nachdem die grosse Mehrheit der Männer, welche längere Zeit mit Spinoza im vertrauten Verkehr gestanden, zum Friedhof gewandert waren, erschien der Band von P. Bayle's Dict. histor. et crit., welcher eine kurze Lebensskizze Spinoza's — grossentheils auf die Praefatio sich stützend — nebst einer Bekämpfung seines Systems enthält, welche eher als Beweis für Bayle's erstaunliche Gelehrsamkeit, denn für ein Zeichen von Verstandesschärfe und Vorurtheilslosigkeit gelten kann. Nur wenig Wissenswerthes hat Bayle zu dem bereits Bekannten hinzugefügt. Und man kann nicht einmal sagen, dass er das Bekannte mit Sorgfalt und Genauigkeit zusammengestellt hat.

Nichtsdestoweniger war Bayle's Aufsatz vorzüglich geeignet, Spinoza's Namen, ohnedem bereits sehr berüchtigt und verrufen, in den weitesten Kreisen bekannt zu machen, und die allgemeine

Neugier nach den Lebensverhältnissen des ausgezeichneten Denkers aufs Neue wachzurufen. Man wollte mehr wissen — die Einen um zugleich mit Spinoza's Philosophie auch sein Leben verdammen zu können, die Anderen aus blosser Neugier, ob denn wirklich das Leben „des berüchtigtsten Atheisten, der jemals auf Erden gelebt hatte", so makellos und rein sei, wie Freund und Feind bisher hatten gestehen müssen? Ein Jahrtausend lang hatte man die dumme Menge glauben machen wollen, dass Philosophen und Freigeister kraft ihrer Lehre nur unmoralische und im Grunde verderbte Persönlichkeiten sein könnten, welche, wenn sie nicht zeitig zur Reue und Busse gelangten, vom Sterbebette aus schnurrgerade zur Hölle hinabführen. Wie war nun Spinoza's Leben mit diesem Glauben in Einklang zu bringen? Hatte er nicht getrunken, unzüchtigen Frauenzimmern nachgestellt, geflucht, seine Freunde betrogen und bestohlen, u. s. w., wie das doch bei Freidenkern üblich war? War er nicht — wie das doch auch bei allen Atheisten üblich — in Schrecken und Angst gestorben, vielleicht nur mit Hilfe von Mohnsaft oder Gift? Das waren Fragen, auf welche man zunächst eine Antwort heischte.

Als dann auch im Jahre 1698 oder 1699 der Deutsche Sebastian Kortholt — der Sohn jenes Christian Kortholt, welcher Spinoza ohne Kenntniss von dessen Leben, nur auf Grund seines Tractatus theologico-politicus, einen der „der drei grössten Betrüger der Welt" gescholten hatte — nach Holland kam, und auf einige Zeit in Haag verblieb, bildeten diese denn auch die Fragepunkte, mit denen er an Van der Spyck, Spinoza's einstmaligen Hausherrn, herantrat. Und die Antworten des Haagischen Malers gefielen ihm nur mässig, weil dieser — wie aus Allem, was wir wissen, hervorleuchtet — ein Mann von erprobter Treue war, der das Andenken seines verstorbenen Hausgenossen in hoher Ehre hielt, und nichts verlauten liess, was er nicht voll verantworten konnte. Seine Aussagen betrafen nur die sechs letzten Lebensjahre des jüdischen Denkers; denn auch Van der Spyck wusste wohl nur wenig über dessen früheres Leben. Kortholt veröffentlichte seine Notizen im Vorwort der zweiten Ausgabe von seines Vaters „de tribus Impostoribus magnis", anno 1700

zu Kiel erschienen. Es sind darunter nur zwei oder drei Mittheilungen, welche wir nicht von vertrauter Seite bestätigt haben, und welche doch, wenn glaubwürdig, wissenswerth sind.

Ein zweiter Deutscher, Namens Gottlieb Stolle, unternahm im Jahre 1703 eine Reise durch Holland. Bei seiner Abreise nach Holland erhielt dieser Gelehrte von seinen Freunden, zu welchen z. B. der Aufklärer Christian Thomasius gehörte, den Auftrag, vor Allem über das Leben Spinoza's Berichte zu sammeln. Mit grossem Eifer hat er sich dieses Auftrags entledigt. Noch bevor Stolle die Grenze der niederländischen Republik überschritt, begann er bereits aufzuzeichnen, was jeder Gelehrte, den er kennen lernte, über den Amsterdamer Juden dachte und wusste; und damit fuhr er fort, bis er in seine Heimat zurückkehrte. Leider sind nur zwei der Stolle'schen Notizen für den Biographen von Belang, weil diese zwei nicht sowohl persönliche Meinungen, einfache „on dits" enthalten, sondern von Männern herrühren, welche Spinoza bei seinen Lebzeiten gekannt hatten, welche also Mehreres über ihn mittheilen konnten. Stolle sprach nämlich zu Amsterdam im Wirthshaus „zum Bremer Hauptmann" einen alten Mann, welcher von Jugend auf „mit paradoxen Leuten verkehrt und sich seine eigene Theologie zurecht gemacht hatte. Auch Spinoza hatte er gekannt". Etwas später sprach er auch Jan Rieuwertsz, den Sohn von Spinoza's gleichnamigem Verleger und Freund. Was Stolle über diese Gespräche aufzeichnete, ist höchst merkwürdig; nur scheint er erst am Abend in seiner Herberge Einzelnes aufgeschrieben zu haben, was er tagsüber vernahm, wodurch eine grosse Menge von Fehlern in diese Berichte sich einschlichen, [welche übrigens jedem Spinozaforscher sogleich kenntlich sind]. Diese Ungenauigkeiten sind es wohl, welche die deutschen Spinoza-Biographen bis heute abschreckten, diese Berichte zu verwenden. Nur wer genügend mit dem Lebenslauf der vielen Freunde des Philosophen bekannt ist, ist im Stande, die Fehler zu corrigiren, und damit Stolle's Notizen unbedenklich zu verwerthen. Dabei sollte man zwei wichtige Momente nicht aus dem Auge verlieren: nicht die ursprüngliche Reisebeschreibung Stolle's wurde veröffentlicht, denn das Manuscript ist bis heute nicht wiedergefunden; nur ein längerer handschrift-

licher Auszug befindet sich auf der königlichen Bibliothek zu Breslau. Der verdienstvolle Geschichtsschreiber G. E. Guhrauer hat daraus das Wissenswerthe abdrucken lassen, und zwar in Adolf Schmidt's Zeitschrift für Geschichte, Band VII, Berlin 1847, S. 385 ff. 481 ff.

Der gute Stolle besuchte auch den Haag, aber weniger glücklich als Kortholt, klopfte er nicht an die Thüre des Malers an der Paviljoensgracht. Hätte er das gethan, vielleicht wäre ihm im selben Augenblick ein Mann begegnet, welcher mit dem Vorhaben umging, eine ausführliche Biographie des Denkers zu verfassen — es war dies Johannes Colerus.

Colerus oder Köhler war am 5. Januar 1647 zu Düsseldorf geboren. Zuerst lutherischer Pfarrer zu Mülheim, wurde er 1678 nach Weesp, in der Nähe von, wenige Monate später (15. Sept. 1679) nach Amsterdam selbst berufen. In kirchlichen Parteifragen der lutherischen Gemeinde Amsterdams zeigte er sich sehr hartnäckig und eigensinnig; wie denn auch seine Stellung am Ende unhaltbar wurde. Im Jahre 1693 ward er nach dem Haag berufen, und sagte der Amsterdamer Gemeinde mit Freuden Lebewohl. Dort liess er sich in einer Wohnung auf der „Stille Veerkade" (heute No. 12) nieder, welche vorher die Wittwe des Advocaten Willem Van der Werve — er selbst schreibt fehlerhaft: „Van Velen" —, bei welcher Spinoza eine Zeit lang gewohnt hatte, innehatte. Dass Colerus' Studirzimmer einmal dem grossen Philosophen zum gleichen Zwecke diente, dass der Pfarrer unter die Mitglieder seiner Gemeinde auch den Maler Van der Spyck zählte, welcher ihm viel über Spinoza mittheilen konnte, wurde ihm willkommener Anlass zur Abfassung seiner berühmten Biographie. Weil die Wittwe Van der Werve, wie bekannt, vor Colerus Ankunft im Haag bereits verschieden war, fand er sich hauptsächlich auf den Maler Van der Spyck angewiesen, wollte er genauere Kunde über den Amsterdamer Juden erhalten. Wird auch jeder gern zugeben, dass Van der Spyck und seine Gattin Menschen waren, deren Treue und Wahrheitssinn über allem Verdacht erhaben ist, so bleiben doch verschiedene Momente zurück, mit welchen wir zu rechnen haben: Mindestens 16, vielleicht schon 25 Jahre waren seit Spinoza's Tode verflossen, als Colerus den Gedanken fasste,

das Leben des verstorbenen Weltweisen zu beschreiben. Die Familie Van der Spyck war nur Zeuge jenes Lebensabschnitts Spinoza's gewesen, der sich im Haag abspielte. Bezüglich seines früheren Lebens mögen sie von Zeit zu Zeit einige Andeutungen aus seinem eigenen Munde aufgefangen haben; doch nur selten wird dasjenige, was man zufälligerweise hörte, 20 oder 30 Jahre später noch mit wünschenswerther Genauigkeit wiedererzählt. Jedem Spinozaforscher ist es überdies bekannt, wie mangelhaft und unzuverlässig das Wenige ist, was der gute Colerus über Spinoza's Jugend und Jünglingsalter, ja, bis ins Jahr 1671, zu verzeichnen wusste. Dass er selbst Spinoza's Eltern nicht einmal dem Namen nach kannte; dass er ihn in frühester Jugend Lateinisch, und erst danach jüdische Theologie studiren lässt, und dennoch erzählt, dass der sieben Jahre jüngere Dirck Kerckrinck sein Mitschüler bei dem Arzt Van den Enden gewesen; dass er Spinoza's Aufenthalt zu Rynsburg, seine Uebersiedelung nach Voorburg in Zeitpunkte verlegt, welche gründlich von jenen abweichen, die uns in Spinoza's Briefen aufbewahrt sind; dass er dem jungen Philosophen eine Liebschaft mit Van den Enden's Tochter andichtet, wiewohl das Mädchen kaum 12 Jahre zählte, als — nach Colerus' eigenem Zeugniss — Spinoza die Stadt verliess; dass er endlich den Namen der Frau Van der Werve „Van Velen“ schreibt, und in drei oder vier Druckseiten Spinoza's Jugend abthut — das Alles zeigt deutlich, dass er nur sehr dürftige, lückenhafte Berichte über die Jahre 1632—1671 erhalten hatte, dass ihm selbst daher kein klares und deutliches Jugendbild vor Augen stand.

Nur der so zu sagen Haagische Theil seiner Biographie verdient unbedingtes Vertrauen, und dies um so mehr, da seine Aussagen über Spinoza's Leben sich mit denen Van der Spyck's, wie sie uns Sebastian Kortholt aufbewahrte, völlig decken, wiewohl Colerus die „Praefatio“ des Seb. Kortholt nur aus einigen Citaten P. Bayle's gekannt zu haben scheint. Ja, es hat den Anschein, als ob Colerus nicht die biographische Skizze in der Praefatio der Opera Posthuma, sondern nur Bayle's ziemlich verworrenen und lückenhaften Artikel seinem eigenen Lebensbilde Spinoza's zu Grunde gelegt hätte.

Am Osterfest 1704 hielt Colerus seine Predigt über „die wirkliche Auferstehung Jesu Christi von den Todten, gegen B. de Spinoza und seine Anhänger vertheidigt“ vor seiner Gemeinde und publicirte dieselbe, mitsammt seiner Biographie Spinoza's, im Jahre 1705 in holländischer Sprache bei dem Buchhändler J. Lindenberg zu Amsterdam. Im folgenden Jahre veröffentlichte der Haager Buchhändler T. Johnson die bekannte französische Uebersetzung der Biographie, welche, da Colerus die französische Sprache nicht beherrschte, durch einen Anderen bearbeitet sein muss. Am 19. Juli 1707 starb Colerus, und wurde zu Ryswyck, am Eingang der Kirche, begraben, wo noch heute sein Leichenstein zu finden ist.

Im selben Jahre 1705 gab der Amsterdamer Kupferstecher Wilhelm Goeree einen dickleibigen Folianten heraus, welcher die Aufschrift trug „De kerkelyke en Wereldlyke Historien“. In diesem Buche erzählt er nicht nur Einiges über Frans van den Enden, welchen er persönlich gekannt hatte, sondern auch von Neuem die bekannten Thatsachen aus Spinoza's Leben. Daneben berichtet er noch etwas über einen Schüler Spinoza's, der bisher im Ausland völlig unbekannt, in Holland selbst auch nur sehr wenig Beachtung gefunden hat, wiewohl er durch Leben, Werke und Schicksale ein besseres Loos verdient hätte (S. 614, 664—670). Bisnun scheint man Wilhelm Goeree aber nicht zu den zuverlässigen Autoren zu zählen: denn wir haben noch nirgends seine Berichte verwendet gefunden. Ob man sie mit Recht vernachlässigt?

Als Pierre Bayle noch lebte, cursirten bereits Manuscripte, in denen etwas über Spinoza's Leben enthalten war. In den späteren Ausgaben seines „Dictionnaire“ citirt er (s. v. Spinoza) einige Male ein „Mémoire communiqué au Libraire“. Doch die Citate sind zu spärlich und geringfügig, um uns einen Einblick in dasjenige zu gewähren, was diese Mémoiren enthielten. Sicher jedoch ist es, dass auch heute noch verschiedene Manuscripte einer Spinozabiographie in französischer Sprache existiren; man sagt, diese Biographie sei im Jahre 1719 in den „Nouvelles Littéraires“, welche zu Amsterdam gedruckt wurden, erschienen. (Van der Linde, Bibliographie, No. 99.) Aber es ist weder dem gelehrten

Engländer Friedrich Pollock, noch auch mir gelungen, diesen Band der „Nouvelles“ aufzutreiben. Nur Abschriften — von welchen das Exemplar der königl. Bibliothek im Haag auch die Jahreszahl 1719 trägt —, und spätere Nachdrucke (1735, 1775) sind bekannt.

Der Autor dieser Lebensskizze, „La Vie et l'Esprit de Mr. Benoit de Spinosa“ betitelt, versichert, dass er ein Freund Spinoza's gewesen; und man muss gestehen, dass seine Arbeit von grosser Verehrung und hoher Bewunderung für den verstorbenen Meister zeugt. Es ist zu bedauern, dass er seinen Namen verheimlicht hat. Zeitgenossen vermutheten allerdings, dass diese Biographie „peut-être avec certitude“ ein Stückchen war „du feu Sieur Lucas“, „qui étoit Ami et Disciple de M. de Spinoza“. (Notiz in der Haager Abschrift. Van der Linde, Bibliographie No. 99.) Wie gesagt wird, sei er Arzt gewesen, habe sich durch sein Leben wie seine Sitten berüchtigt gemacht, und „Quintessences“ geschrieben, in welchen er die Anmassung Ludwigs XIV. bekämpfte. Sicheres hat man bis heute über ihn nicht ausfindig machen können, und ich kann nur hinzufügen, dass P. Bayle im Artikel „Hénault“ seines Dictionn. (Ausg. 1730) Jemanden, der offenbar dieselbe Person ist, bloss „Monsieur Lucas“ nennt.

Nichtdestoweniger haben spätere Bibliographen — Prosper Marchand, Oettinger, Quérard —, denen es vielleicht auch nicht gelingen wollte, Mehreres über ihm zu finden, gesagt: dass der Mann eigentlich Lucas Vroesen hiess, oder auch zwei Personen erdichtet, deren eine Lucas, deren Andere Vroesen benannt war, welche zusammen dieses Buch geschrieben hätten. Doch findet man in alten, handschriftlichen Notizen bloss den Namen „Lucas“, und weiter nichts. Das „peut-être avec certitude“ lässt für andere Muthmassungen Raum. Nun findet sich in der Haager Bibliothek ein Exemplar Boullainvilliers (Van der Linde, Bibliografie No. 107), in welchem zahlreiche handschriftliche Notizen, offenbar nicht lange nach dem Jahre 1731 geschrieben, vorkommen. Wo nun in diesem Buche von der französischen Uebersetzung des Tractatus Theologico-Politicus geredet wird (welche 1678 veröffentlicht, und, wie bekannt, von Mr. de Saint-Glain, der auch handschriftliche Bemerkungen Spinoza's zu diesem Tractat besass, bearbeitet wurde), liest

man die folgende Notiz am Rande: „A l'Egard de l'auteur de cette traduction, les sentimens sont partagez. Les uns la donnent au feu Sr. de St. Glain, auteur de la Gazette de Rotterdam (lisez: Amsterdam), les autres au Sr. Lucas, auteur de la Quintessence; mais il est très certain qu' elle est de celui-là même, qui a écrit la Vie de Spinosa. Bibl. Raison. t. 7 p. 169." Also de Saint-Glain?

Wer nun der eigentliche Autor gewesen, wird wohl eine offene Frage bleiben, wenn nicht zufälligerweise Briefe oder Documente zu Tage kommen, welche darüber Licht verbreiten. Lassen wir die Frage also unentschieden, und beobachten wir den Inhalt dieses Buchs, dann wird es jedem vorurtheilsfreien Forscher sofort auffallen, dass „Lucas'" Biographie mehr als die von Colerus im Einklang steht mit der Praefatio der Op. Posth., und den wirklichen Sachverhalt durchweg besser angibt als jene.

Die Praefatio meldet, dass Spinoza sich in seiner Jugend zuerst mit literarischen Studien beschäftigte, und nur später Descartes und andere Philosophen studirte. Offenbar ist damit gemeint, dass er in seiner Jugendzeit Hebräisch und Spanisch, somit die jüdische Literatur und Philosophie studirte, und danach, wahrscheinlich bei Van den Enden, Descartes, etc. kennen lernte. Diese Vorstellung erweckt auch „Lucas", aber nicht Colerus.

Die Praefatio wies nichts von Spinoza's Aufbruch nach Ouderkerk auf, nachdem der Bannfluch ausgesprochen war. Auch „Lucas" macht von Spinoza's Aufenthalt zu Ouderkerk keine Meldung; wohl aber Colerus.

Die Praefatio lässt unsern Philosophen direct aus Amsterdam nach Rynsburg übersiedeln; so auch „Lucas", der nebenbei noch zu berichten weiss, dass Spinoza — was ja beglaubigt ist — dort ungefähr zwei Jahre verblieb (1661—63); Colerus aber setzt die Abreise aus Ouderkerk nach Rynsburg in's Jahr 1664, und lässt ihn noch im selbigen Jahre nach Voorburg gehen — das Alles im Widerspruch mit den Thatsachen, die auch aus Spinoza's Correspondenz genau bekannt sind.

Hieraus kann nur der Schluss gezogen werden, dass „Lucas" für die Jahre 1632—1671 an Zuverlässigkeit weit über Colerus zu

stellen ist; und dass man die Berichte des letzteren entweder corrigiren, oder in eine ganz andere Ordnung fügen muss, um dieselben verwenden zu können. Freilich kann dies nur von einem Forscher geschehen, welcher mit der intimen Geschichte dieser Zeit völlig vertraut ist.

In Betreff der Haagischen Periode von Spinoza's Leben giebt die Praefatio, welche nur wenige Thatsachen mittheilt, uns so gut wie nichts. Merkwürdig aber ist, dass hier „Lucas" und Colerus gewöhnlich ganz im Einklang stehen, was nicht schwer zu erklären ist, wenn man bedenkt, dass der erstere, als „Freund" die Wahrheit wissen konnte, der letztere sie bei Van der Spyck und anderen alten Einwohnern der Stadt zu vernehmen in der Lage war. Doch damit ist nicht Alles erschöpft, denn an zwei Stellen ist diese Uebereinstimmung zwischen Colerus und „Lucas". so gross, dass man sich fragen muss: wer ist hier der Abschreiber? Man vergleiche nur, was sie von dem Pensions-Anerbieten des Simon de Vries erzählen, oder ihre Beschreibung von Spinoza's Aeusserem! Auch giebt es eine Stelle, an welcher der Eine den Andern zu widerlegen scheint, wo sie nämlich melden, wie der Weltweise gewöhnt war, sich zu kleiden. Und möchte man Letzteres auch dadurch erklären, dass wahrscheinlich Beide im Rechte sind, sofern Spinoza zu Hause bei der Arbeit nur schlecht und nachlässig gekleidet war, sich aber äusserst sauber und sorgfältig auf der Strasse blicken liess — dann bleibt doch die merkwürdige Uebereinstimmung der anderen Stellen unaufgeklärt. Es entsteht hier die Frage: wann ist die Biographie „Lucas" abgefasst? Doch nicht 1718 oder 1719; denn nicht allein nennt man sie von Anfang eine Arbeit „du feu Sieur Lucas", auch das Lebensbild selbst athmet die Begeisterung eines jungen Mannes, der noch liebt und hasst mit jugendlicher Kraft, der sich, — wie aus den Schlusszeilen ersichtlich — nicht lange nach dem Tode des Meisters mit Hoffnung und Vertrauen an dessen hinterbliebene Freunde und Verehrer wendet. Und Männer, welche Spinoza persönlich gekannt hatten, müssen doch im Jahre 1719 mindestens 65 oder 70 Jahre gezählt haben!

Es findet sich in diesem Buche nur eine Stelle, aus welcher

man vielleicht die Abfassungszeit erschliessen könnte. Wo der Autor über Spinoza's Reise nach Utrecht berichtet, heisst es: „M. le Prince de Condé, qui était à Utrecht au commencement des dernières guerres“, womit natürlich der Krieg Ludwigs XIV gegen Holland zwischen 1672—78 gemeint ist; und später fährt er fort: „Car, quoiqu'il (Spinoza) n'ait pas été assez heureux pour voir la fin des dernières guerres, où Messieurs des États Généraux reprirent le gouvernement de leur empire à demi perdu, soit par le sort des armes, ou par celui d'un malheureux choix; ce n'a pas été un petit bonheur pour lui d'être échappé à la tempête que ses ennemis lui préparaient.“

Hieraus kann nur geschlossen werden, dass der Autor, er sei nun Lucas oder de Saint-Glain, zwischen 1678 und 1688 geschrieben haben muss — zu welcher Zeit, da Wilhelm III. von Oranien den englischen Thron bestieg, der Krieg von Neuem entbrannte. Ist nun de Saint-Glain der Autor, dann können wir die Abfassungszeit noch genauer bestimmen, denn P. Bayle wusste am 18. Januar 1685, dass er verstorben war, und seine Wittwe die Herausgabe der Gazette d'Amsterdam, die er begonnen, fortsetzte[2]). Im Buche selbst findet sich eine Hindeutung auf die französische Uebersetzung des Tract. Theol. Polit. — wie bekannt, zuerst mit der Ueberschrift „La Clef du Sanctuaire“ erschienen —, damit also auch auf die Wahrheit dieser Annahme. Und auch die „Catalogue des Ouvrages du M. de Spinoza“, gewöhnlich dieser Biographie angehängt, macht keine Schwierigkeiten, denn das späteste Buch, das darin erwähnt ist, ist Abraham Johann Cuffeler's Specimen artis ratiocinandi, „Hamburgi“, 1684 (was vielleicht von einem Anderen hinzugefügt sein konnte), und von Spinoza's Abhandlung über den „Regenbogen“ wird noch gesagt: „qu'il a jeté au feu“ — wiewohl sie Anno 1687 im Haag gedruckt worden ist.

Also: „La vie de M. Benoit de Spinoza“ ist vor 1688 abgefasst. Dass Colerus es gekannt hat, ist ziemlich unwahrscheinlich. Denn dieser sagt selber, dass er der französischen Sprache unkundig sei. Und, wenn er „la vie“ gekannt hätte, würde er

---

[2]) S. P. Bayle, Oeuvres diverses, Tom. IV. p. 616, ed. 1730.

wahrscheinlich mehr daraus entlehnt haben als die zwei oben bezeichneten Stellen (Pension de Vries, Beschreibung von Sp.'s Aeusserem). So bleibt uns nur die Annahme übrig, dass er von ihr durch Jemanden, der im Haag wohnte und wahrscheinlich diese Biographie in einer Handschrift besass, Kenntniss erhielt.

Im Jahre 1731 erschien zu Brüssel ein Duodez-Bändchen mit der Aufschrift „Refutation des Erreurs de Benoit de Spinoza" (Bibliografie, No. 107/108), das man am richtigsten als eine Supercherie littéraire bezeichnen kann. Der unbekannte Sammler giebt zuerst das Leben Spinoza's, das er aus „Lucas" und Colerus zusammengestoppelt hat, auf eine Weise, welche sofort verräth, dass er ganz ohne Kritik und Kenntniss gearbeitet haben muss. Dieses ist also ganz werthlos. Ferner giebt er einen „Essai de Métaphysique dans les Principes de B. de S." des verstorbenen französischen Grafen Boullainvilliers, von welchem mehrere Abschriften existirten [3]; und endlich giebt es noch eine Abhandlung des jüdischen Arztes Isaak Orobio de Castro gegen Bredenburg, die bereits längst gedruckt, aber sehr selten geworden ist.

Wie bekannt, besitzt die Haager Bibliothek zwei Handschriften von Spinoza's Jugendarbeit „Van God, den Mensch en deszelfs welstandt". In dem späteren Codex, geschrieben von der Hand des Amsterdamer Wundarztes Johannes Monnikhoff, findet man einige biographische Nachrichten über Spinoza, meist aus Colerus entlehnt. Nur hatte Monnikhoff, der wohl kaum vor 1750 geschrieben hat, sich über einige Punkte näher erkundigt, und wusste z. B. zu berichten, dass Spinoza's Eltern an der Amsterdamer Houtgracht, neben der alten Synagoge, gewohnt haben, und dass deren Haus im Jahre 1743 umgebaut wurde; dass Spinoza zu Rynsburg in dem Häuschen gewohnt, das den Stein mit dem bekannten Verslein Kamphuysen's enthielt; dass Van der Spyck auch „solliciteur-militair" gewesen, u. s. w. Auch kritisirt er zuweilen Colerus; er corrigirt z. B. dessen Bericht über Spinoza's Aufenthalt zu Rynsburg, und spricht Ludwig Meyer von der Beschuldigung, welche Colerus gegen ihn erhoben hatte, frei. Es ist wohl kaum nöthig zu be-

[3]) S. Reimmann, Historia Atheismi, Hildesiae, 1725, p. 982 ff.

merken, dass die biographischen Neuigkeiten des Monnikhoff, wiewohl darunter mehreres mitunterläuft, das ganz zuverlässig aussieht, nicht ohne Kritik verwendet werden dürfen, da er, wie selbstverständlich, doch nur bei sehr alten Männern seiner Zeit genauere Erkundigungen hat einziehen können, wenn seine Nachrichten nicht überhaupt auf blosser Tradition beruhen.

Es ist dies, ausser demjenigen, was in Spinoza's Correspondenz aufbewahrt ist, so ziemlich aller biographische Stoff, der uns augenblicklich vorliegt. Nur giebt es noch einige kurze Notizen, welche da und dort in Büchern oder Briefen der Zeitgenossen Spinoza's aufbewahrt sind, und welche wir hier als wenig bemerkenswerth bei Seite lassen. Und so gehen wir zu den neuen Biographen Spinoza's über. Der Kürze wegen empfiehlt es sich, sie Alle gleichzeitig zu besprechen, obwohl vielleicht Manche gar nicht zu unserer Kenntniss gelangt sind.

Noch niemals ist, so weit wir wissen, eine Biographie Spinoza's mit ausreichenden wissenschaftlichen Vorstudien und wünschenswerther Genauigkeit geschrieben worden. Die zahlreichen Ausländer, welche diese Arbeit unternommen, haben sich gewöhnlich an Colerus gehalten; nur wenige erwähnen den ungenannten und wenig bekannten Lucas. Die Berichte Kortholt's, welche seit 1700, die Notizen Goeree's, welche seit 1705, die Aufzeichnungen Gottlieb Stolle's, welche seit 1847 gedruckt vorlagen, werden gewöhnlich vernachlässigt; Neues oder Bemerkenswerthes über den Philosophen selbst oder seine Freunde ist so gut wie gar nicht hinzugefügt worden. Als Ausländern ist ihnen das zu verzeihen; denn sie waren mit der holländischen Sprache und Literatur, mit der intimen Geschichte des Landes, sowie der Städte Amsterdam und Haag nicht vertraut. Und ich will recht gern gestehen, dass Männer wie Auerbach, Ginsberg, Bolin, Saisset und Pollock sich sehr viel Mühe gegeben haben.

Die holländischen Gelehrten, welche sich dieser Aufgabe unterzogen haben, sind wenig zahlreich, und die Wenigsten steckten sich das Ziel, eine wissenschaftliche Biographie zu verfassen: sie wollten nur Leben und Wirken des grössten Denkers, den Holland im 17. Jahrhundert erzeugte, in weiteren Kreisen bekannt machen,

ohne viel Neues und Wichtiges bringen zu wollen. Andere schrieben nur kurze Aufsätze, veranlasst durch die 200. Gedächtnissfeier von Spinoza's Tod, oder durch die Enthüllung des Spinoza-Denkmals im Haag. Alle diese Schriftchen, sowie auch die Dissertation des Herrn Dr. Antonius van der Linde, dessen biographischer Theil sehr wenig tief geht, wollen wir daher hier übergehen. Es erübrigt also nur noch, von der Spinoza-Biographie Johannes Vloten's, welche in zwei Angaben (1862, 1871) vorliegt, zu sprechen (die letzte, neu durchgesehen, und verbessert, ist wohl am meisten verbreitet).

Fragen wir zuerst, wie van Vloten die Aufgabe, welche er unternahm, gelöst hat. Von dem vorliegenden biographischen Stoff kannte er Colerus gut; den „Lucas" nur aus Boullainvilliers; Kortholt wenig oder nicht, Goeree und Stolle gar nicht, Monnikhoff wohl. Ohne viel Kritik, ohne Vergleich mit der Praefatio, folgt er Colerus allein; nur ein oder zweimal berichtet er etwas aus Boullainvilliers; wo er kann, fügt er Monnikhoff's Aufzeichnungen dazwischen, ohne sich die Frage vorzulegen, wo zu trauen, und wo zu verwerfen sei.

Wo er Thatsachen meldet, begeht er des öfteren Fehler, ohne es zu wissen. Der Giebelstein am elterlichen Haus Spinoza's trägt die Aufschrift „T OPREGTE TAPEYT HUYS"; Van Vloten schreibt „in't nieuwe tapythuis" (S. 20). Colerus meldet, dass Spinoza's älteste Schwester Rebecca den Weltweisen überlebte und ihren Antheil an seiner Erbschaft beanspruchte; Van Vloten schreibt, dass Rebecca vor ihrem Bruder gestorben ist, und lässt die zweite Schwester, Mirjam, welche „Carceris" heirathete und schon früher verschied, sich 1677 um die Erbschaft bewerben. Doch ist hier Colerus' Bericht ganz genau. Morteira hiess, wie allgemein bekannt „Saul Levi"; Van Vloten schreibt „Mozes" (S. 22). Dass in Betreff des Aufenthalts zu Ouderkerk Zweifel obwalten kann; dass es noch unentschieden, ob der Bericht über das Attentat gegen Spinoza's Leben, welchen Bayle giebt, zuverlässiger sei, als der von Colerus, wurde Van Vloten nicht klar. Er nennt Spinoza's Freunde „meistentheils, so nicht alle, seine Stammesgenossen", wiewohl wahrscheinlich kein einziger Jude unter ihnen zu finden war. Er erräth den Namen des Rynsburger Hausgenossen Spinoza's, aber beweist nicht,

dass er die Wahrheit getroffen hat. Wahrscheinlich ist diese Conjectur Van Vloten's völlig verfehlt. So könnten wir das Fehler-Register van Vloten's ad libitum erweitern.

Es spricht aus Van Vloten's Buch grosse Bewunderung und Liebe für seinen Helden, aber man vermisst darin nicht nur Genauigkeit, wissenschaftliche Kritik und Methode, sondern auch archivalische Forschung. Was er zu dem schon Bekannten hinzugefügt hat, das sind einige Briefe Spinoza's, welche von den Herausgebern der Op. Posth. verstümmelt worden waren; diese aber, und die kurze Abhandlung de Deo hatte nicht er, sondern der Amsterdamer Buchhändler Friedrich Müller aufgetrieben. Mit Recht mag also behauptet werden, dass Van Vloten das Spinoza-Studium in Holland angeregt, den Nachruhm des grossen Philosophen vermehrt hat. Aber was er gethan hat, muss — wie die ganze Arbeit überhaupt — von Neuem gethan werden.

Welche die Anforderungen sind, die wir an einen Biographen Spinoza's in unserer Zeit stellen möchten? Es sind deren viele und schwere. Mit genauer Durchmusterung und kritischer Bearbeitung des vorhandenen biographischen Stoffes kann er nicht sein Auslangen finden; er muss den Stoff möglichst bereichern. Er soll also in den Archiven Amsterdams nachprüfen, was sich dort noch über die Familienverhältnisse des grossen Weltweisen findet, wie das z. B. in der 2. Hälfte dieses Jahrhunderts für die Geschichte der Holländischen Maler und Dichter geschehen ist. Anknüpfend an die Data und Thatsachen, welche in Heiraths- und Begräbnissbüchern enthalten sind, liesse sich vermuthlich ein besseres Gemälde von Spinoza's Jugend und Entwickelungsgang zeichnen, als wir es bis heute besitzen. Er soll uns, wenn möglich, melden, wie die Rabbiner-Schule beschaffen war, was dort gelehrt wurde. Dann müsste er Alles sammeln, was bezüglich derjenigen Männer aufzutreiben ist, die in Spinoza's Leben eine hervorragende Rolle gespielt haben. Denn, was man von diesen erfährt, dürfte auf das Leben des Philosophen neues Licht werfen. Morteira, Aboab und Menasseh ben Israël sollten nicht vernachlässigt werden. Die Amsterdamer Collegianten-Gemeinde, zu welcher Spinoza in mancherlei Beziehung stand, wünschen wir ausführlich skizzirt. Ueber

Männer, wie Dr. Franciscus van den Enden, liesse sich in den Archiven und bei Dichtern seiner Zeit noch Mehreres finden. Er und seine Tochter Clara Maria sind für uns interessante Figuren geworden, deren Lebenslauf wir gern in Einzelnheiten kennen möchten. Auch sollte einmal aufgespürt werden, was sich noch über Kerckrinck, Ludwig Meyer, Peter Balling, Simon de Vries und Jarig Jelles findet: was sie für Männer gewesen; wie sie in so nahe Beziehungen zu Spinoza gekommen, was sie geschrieben haben, wann sie gestorben sind. Wir sollten Henry Oldenburg genauer kennen, und vernehmen, auf welche Weise er Spinoza kennen lernte; welches die Ursache der zehnjährigen Unterbrechung ihrer Correspondenz war. Er sollte uns nicht nur sagen, sondern beweisen, wer der Schüler und Hausgenosse Spinoza's zu Rynsburg gewesen, für welchen er die Principia Cartesii bearbeitete; wir könnten auch mehr über den Voorburgischen Hausherrn Daniel Tydemann erfahren. Ebenso sollte er untersuchen, ob die Briefe Spinoza's wirklich an die Männer, deren Namen noch immer mit ein „ut videtur“ bezeichnet werden, gerichtet waren; ob man mit Recht darin J. Bresser und Chr. Huygens vermuthet, oder nicht. Wir wünschen genauere Kunde über den Rotterdamer Wundarzt „Johannes Oorsten“, über Lambert van Velthuysen, G. H. Schuller, Albert Burgh, Hugo Boxel und Tschirnhaus. Diese sind doch nicht so ganz unbedeutende Männer gewesen! Auch Spinoza's Beziehungen zu dem Amsterdamer Bürgermeister Hudde, zu Professor Graevius und Leibniz können besser erklärt werden.

Nebenbei muss noch ermittelt werden, was sich über einzelne bisher unbekannte Freunde Spinoza's, z. B. Adr. Koerbagh, dessen Goeree gedenkt, auffinden lässt. Ob er nicht noch mehrere gehabt? Wie sie hiessen, und was noch über sie zu finden ist?

Man sollte über die holländische Toleranz zwischen 1660 bis 1670 Näheres erfahren. Ob denn wirklich der Denkfreiheit durch die Pfarrer so nachgestellt wurde, dass zum Schreiben des Theol. Polit. Tractats Veranlassung vorlag? Warum Spinoza dieses Buch gegen seine Gewohnheit mit einer so scharfen, beissenden Vorrede versehen hat? Wie es gedruckt wurde, wann verboten, welche die ersten Gegenschriften?

Wir könnten vielleicht erfahren, warum aus den Jahren 1668, 1670, 1672 kein einziger Brief Spinoza's erhalten ist. Ob etwas an der sonderbaren Reise Spinoza's nach Utrecht zum Prinzen de Condé Wahres sei? Wie diese dann vor sich gegangen sei?

Auch liesse sich noch wohl Mehreres über die unbekannten Freunde Spinoza's im Haag, über seinen Hausherrn Van der Spyck, und dergleichen auftreiben. Vermuthlich liegen in Briefen der Zeitgenossen Spinoza's noch mehrere Facta vergraben, welche für uns sehr wissenswerth sind.

Doch während ich dies schreibe, weiss ich, dass dieses Alles nicht unmöglich ist. Denn ich habe selbst beinahe zwei Lebensjahre an die Untersuchung dieser Fragen gewendet, und innerhalb weniger Wochen wird ein neues Leben Spinoza's aus meiner Feder (in holländischer Sprache) erscheinen, worin nicht nur viele neue Thatsachen gemeldet, sondern auch in mancher Hinsicht ganz anders gestaltet werden, als es bisher geschehen[4]). Ich habe Monate in Archiven und Bibliotheken zugebracht, um dies Alles zu finden, und von jeder Mittheilung wird die geschriebene oder gedruckte Quelle genau angegeben werden.

Ich glaubte, den deutschen Gelehrten, welche sich seit mehr als einem Jahrhundert die meiste Mühe gegeben haben, den grössten holländischen Denker des 17. Jahrhunderts allgemein bekannt zu machen und die ihm wirklich die hohe Stellung zuerkannt haben, die er verdient, einen Dienst zu erweisen, indem ich ihre Aufmerksamkeit auf das betreffende Buch rechtzeitig lenke. Möge das Buch von der Kritik empfangen werden, wie es nach meinem Dafürhalten verdient.

[4]) Zu s' Gravenhage bei Martinus Nyhoff, 1896.

XV.

Die Continuität der griechischen Philosophie in der Gedankenwelt der Byzantiner.

Von

Ludwig Stein in Bern.

In einer Abhandlung „das Prinzip der Entwicklung in der Geistesgeschichte, einleitende Gedanken zu einer Geschichte der Philosophie im Zeitalter der Renaissance“ suchte ich jüngst[1]) auf die Continuität der griechischen Gedankenwelt im Mittelalter hinzuweisen. Die leitenden Gedanken jener Abhandlung fasste ich wie folgt zusammen: „Mit der beginnenden Scholastik, die im neunten Jahrhundert einsetzt, um im dreizehnten ihren Höhepunkt zu erreichen und zu überschreiten, zweigen sich, durch elementare Umwälzungen politischer und religiöser Natur veranlasst und vorbereitet, eine arabische, jüdische und eine griechisch-byzantinische Linie von der grossen Heerstrasse der römisch-christlichen Geistesentwicklung ab. Es bilden sich drei grosse geistige Centren, von denen die Impulse zu neuen Gedankenbewegungen ausgehen: Bagdad, Paris, Constantinopel. Und wenn es noch eines Beweises bedurfte, dass die historische Continuität der philosophischen Gedankenentwicklung an keinem Punkte — selbst des dunkelsten Mittelalters — unterbrochen war, so dürfte der Umstand, dass auch die arabische und die jüdische Philosophie, trotz mancher

[1]) Deutsche Rundschau XXI, H. 9, Juni 1895, S. 412f.

Eigenart ihrer localen Färbung, in ebenso nachweisbarem unmittelbaren Zusammenhang mit dem griechischen Denken standen, wie die christliche Philosophie des Abendlandes und des Morgenlandes diesen Beweis zur Evidenz erheben".

„Die drei grossen scholastischen Strömungen des Mittelalters: die römisch-christliche mit dem Hauptsitz in Paris, die griechisch-christliche mit dem Hauptsitz in Constantinopel und die arabische mit dem Hauptsitz in Bagdad, der als Nebenströmung noch die sich an sie anschmiegende, insbesondere im maurischen Spanien heimische jüdische Philosophie zugezählt werden muss, gehen fast drei Jahrhunderte getrennt neben einander her, ohne sich irgendwie zu kreuzen und zu befruchten. Der christliche Scholastiker des zehnten Jahrhunderts ahnt so wenig von der Existenz seiner arabischen philosophischen Zeitgenossen, überhaupt von der Existenz einer arabischen Philosophie, so wenig die letztere von dem Dasein einer zeitgenössischen christlichen Philosophie auch nur die leiseste Kunde besitzt. Nach etwa dreihundertjährigem getrennten Lauf treffen, hauptsächlich in Folge der durch die Kreuzzüge vermittelten Berührung des Orients mit dem Occident, alle drei Strömungen in einem gemeinsamen Strombett zusammen. Es ist der Hof Friedrich's II., der den entscheidenden Prozess der Verschmelzung dieser drei getrennten Geistesrichtungen, deren jede jedoch ihrerseits wieder unmittelbar an die griechische Philosophie angeknüpft hat, anbahnt. An diesem Hofe finden sich eben Vertreter aller dieser Richtungen zu gemeinsamer Arbeit zusammen, und dieses Zusammentreffen bildet den entscheidenden Wendepunkt, der vom sogenannten Mittelalter zur Renaissance hinüberführt. Die Renaissance stellt das Sammelbecken dar, in welchem die Gewässer der orientalischen, byzantinischen und römisch-christichen Scholastik zusammenströmen, um dann in Folge dieses gewaltigen Zusammenflusses über die Ufer zu treten und die Dämme der bisherigen scholastischen Denkweise mit stürmender Hast zu überfluten.

Der hier nur andeutungsweise skizzirte Entwickelungsgang der Geistesgeschichte in der zweiten Hälfte des Mittelalters wird in meinem in Vorbereitung befindlichen Werke über die Philosophie der Renaissance an jeder der drei besprochenen Linien im Einzel-

nen aufgezeigt werden. Die betreffenden drei Culturströmungen sollen natürlich nur im knappsten Umriss gezeichnet werden, doch so, dass die zusammenhaltenden Fäden der Continuität stets deutlich und scharf genug hervortreten[2]."

In ähnlichem Zusammenhang habe ich in unserem „Archiv" (VII H. 3, S. 358)[3]) Folgendes ausgeführt:

„Wer die Continuität des Geisteslebens im Mittelalter bezweifelt und zwischen der Antike auf der einen, der Renaissance auf der anderen Seite nur ein geistiges Vacuum zu sehen geneigt ist, der sollte auf folgendes merkwürdige Zusammentreffen achten. Um die Mitte des neunten Jahrhunderts, das vielfach als eine dunkle Epoche der Culturentwicklung ausgegeben wird, leben gleichzeitig auf den drei Hauptlinien der Culturentwicklung mehrere Männer, die ohne dass der Eine von der wissenschaftlichen Existenz des Anderen etwas geahnt hätte, ungefähr um dieselbe Zeit den Anstoss zu neuen Gedankenbildungen geben. Es ist wohl noch nicht auf den merkwürdigen Umstand hingewiesen worden, dass Photios, Johannes Scotus Erigena, Al-Kendi und Honain ben Isaac Zeitgenossen waren, die gleicherweise um die Mitte des neunten Jahrhunderts ihre Wirksamkeit entfaltet haben. Photios bestieg den Patriarchenthron im Jahre 857, Johannes Scotus war im Jahre 858 schon ein berühmter Mann, und Honain ben Isaac entfaltete neben dem gleichzeitig lebenden Al-Kendi seine grandiose Uebersetzerthätigkeit unter der Regierungszeit al Muttawakkel's (847 bis 861). Es steht demnach fest, dass Photios in Constantinopel, Johannes Scotus in Paris, Al-Kendi und Honain in Bagdad fast um die gleiche Zeit, vielleicht gar im gleichen Jahrzehnt, auf allen drei Linien der Culturentwicklung eine neue Epoche begründen. Alle diese Reformatoren sind aber von der griechischen Philosophie ausgegangen".

„Man achte darauf, wie die neuplatonische Philosophie, die nach und nach die Grundelemente der gesammten griechischen Philosophie in sich aufgenommen, die Logoslehre Philo's und die chaldäische Zahlensymbolik ebenso, wie die römischen Cultur-

---

[2]) Ebenda S. 414 f.

[3]) Das erste Auftauchen der gr. Philos. unter den Arabern.

ideen in sich aufgesogen und verarbeitet hat, von Alexandrien aus auf nachweisbaren Wegen hinüberführt in das geistige Centrum der Renaissance: Florenz. Wir sind in der Lage, jeweilen das Flussbett anzugeben, in welchem die neuplatonische Gedankenwelt ein gutes Jahrtausend lang von Alexandrien aus langsam und schläfrig dahinströmte, bis es dann, mit anderen, der gleichen Springquelle entsprundelnden Strömungen im fünfzehnten Jahrhundert vor der Arno-Stadt zusammentreffend, mit brausender Gewalt in das Florenz der Renaissance einmündet.

Dass während dieses Jahrtausends kein geistiger Stillstand, überhaupt kein Vacuum der Kultur, angenommen werden darf, soll in meinem Werke über die Philosophie im Zeitalter der Renaissance auf allen drei Linien der mittelalterlichen Geistesentwicklung im Einzelnen nachgewiesen werden. Hier aber sei das Ergebniss dieser umfänglichen Beweisführung andeutend vorweggenommen und in die knappe Formel zusammengefasst: die immanent teleologische Entwicklung ist das tragende Prinzip der Geistesgeschichte.“ [3a])

Im Anschluss an diese Ausführungen mag nun hier eine knappe Skizze der Fortentwicklung philosophischer Gedanken auf byzantinischem Boden folgen, wie sie — gestützt auf Krumbacher's Untersuchungen zur Litteraturgeschichte der Byzantiner, denen eine zweite Auflage bevorstehen soll — der gegenwärtig immer noch dürftige Stand der betreffenden Litteraturepoche gestattet.

Selbst diejenige Linie der philosophischen Entwicklung nämlich, welche am meistem dem Vorwurf der Erstarrung und geistigen Leblosigkeit ausgesetzt ist, die byzantinische, verleugnet die philosophische Tradition, die neuplatonische zumal, an keinem Punkte. Bis zu der im Jahre 529 durch ein Edict des Kaisers Justinian erfolgten Auflösung der Philosophenschule in Athen hatte die griechische Philosophie ja ohnehin ihre feste Heimstätte, an welcher die neuplatonische Tradition, in ein schulmässig trockenes Schema gezwängt, sich mühselig fortschleppte. Dabei ist es nicht unwichtig festzustellen, an welchen Orten der letzte Systematiker des Neuplatonismus, Proklus (411—485), gelebt hat. Er ist in Constan-

[3a]) Deutsche Rundschau XXI, H. 9, Juni 1895, S. 419.

tinopel geboren, widmete sich beim älteren Olympiodorus in Alexandrien der Philosophie, und starb als Vorsteher der Philosophenschule in Athen. Im gleichen Jahrhundert hat Themistius, der bedeutende Commentator des Platon und Aristoteles, in Constantinopel seine philosophische Ausbildung genossen. Und so verschiebt sich denn die in Alexandrien und Athen erloschene philosophische Tradition allgemach nach Constantinopel, wo das wichtigste Mittel der gedanklichen Continuität, die Sprache, das Tempo derselben im günstigen Sinne hätte beeinflussen können. Allein, so merkwürdig die Thatsache auch klingen mag, gerade in Byzanz, wo neben der gedanklichen auch die sprachliche Continuität fortwirkte, fliesst der Strom der philosophischen Gedankenentwicklung unverhältnissmässig träger und seichter, als z. B. in der arabischen Cultur, welche die neuplatonischen Gedanken erst durch eine zwiefache Uebersetzung — der griechische Text wurde von syrischen Aerzten vielfach zunächst ins Syrische und dann erst aus dem Syrischen ins Arabische übersetzt — übermittelt erhielten. Porphyrs Isagoge z. B. hat in der arabischen Uebersetzung als Schulbuch ungleich tiefer und nachhaltiger gewirkt, als ihr griechischer Text auf die Byzantiner.

Auf einzelne Ursachen des schleppenden Ganges der Geistesentwicklung in Byzanz hat Krumbacher in seiner trefflichen Byzantinischen Litteraturgeschichte hingewiesen. „Was heute mit Recht als das Lebenselement jeder litterarhistorischen Darstellung betrachtet wird, die Darlegung der genetischen Zusammenhänge, lässt sich in der byzantinischen Litteratur noch nicht im vollen Umfang und mit genügender Deutlichkeit durchführen. Nicht als ob eine Entwicklung, wie Manche etwas vorschnell angenommen haben, in der byzantinischen Zeit mangelte. Wachstum und Verfall existiren auch hier, die Prozesse verlaufen aber langsam und unregelmässig .... Tief eingreifende Umwälzungen des Geschmacks und prinzipielle Veränderungen der Anschauungsweise blieben einem Zeitalter fern, in welchem die konservative Tendenz auf allen Lebensgebieten vorherrschte“ [4]).

---

[4]) S. 19.

Trotz dieses konservativen Grundzuges der byzantinischen Litteratur, der sich natürlich auch auf die philosophische erstreckt, lässt sich ein, wenn auch langsamer Entwicklungsgang derselben nicht verkennen. In Constantinopel, dem Centrum der byzantinischen Gedankenwelt, war das philosophische Leben auch dann nicht ganz erloschen, als Leo der Isaurier die Akademie von Constantinopel geschlossen oder gar, wie Einige wollen, die Bibliothek derselben verbrannt hat. Selbst jenes achte Jahrhundert, das in der litterarischen Production der Byzantiner eine ungeheuere Lücke aufweist, wo also eine „trostlose Verödung" platzgegriffen haben muss, weist einen Johannes von Damaskos auf († vor 754), der in seiner Πηγὴ γνώσεως die aristotelische und neuplatonische Tradition lebendig erhält. Mag Johannes von Damaskos, den Krumbacher den „klassischen Dogmatiker des Orients" nennt, immerhin die hellenische Philosophie nur unter gewissen orthodoxen Vorbehalten, d. h., soweit sie dem Kirchendogma nicht widerstreitet, auffrischen, so hat er doch in den rein philosophischen Abtheilungen seiner „Quelle der Erkenntniss" Aristoteles, Porphyr und Ammonius zu Worte kommen lassen, eben damit aber erheblich dazu beigetragen, dass die Ideen dieser Männer auch im byzantinischen Mittelalter fortwirkten. Ja, Krumbacher erblickt in der methodischen und umfassenden Verbindung der hellenischen Philosophie mit der christlichen Dogmatik, die er Johannes nachrühmt, insbesondere in der Hervorkehrung des Aristoteles, etwas Vorbildliches für die abendländische Philosophie, so dass er ihm einen massgebenden Einfluss auf die grossen abendländischen Lehrer Petrus Lombardus und Thomas von Aquino zuerkennt (S. 174).

Im neunten Jahrhundert wirkte ein älterer Michael Psellos in Constantinopel als Lehrer der Philosophie, der von dem jüngeren Gelehrten gleichen Namens dermassen überstrahlt worden ist, dass sich nicht viel mehr von ihm erhalten hat, als der blosse Name. Indess zeigt uns dieses unfruchtbare neunte Jahrhundert eine Lichtgestalt, die weit über das Mittelmass hinausragt und infolge ihrer Vielseitigkeit von bestimmendem Einfluss für die Folgezeit geworden ist: den Patriarchen Photios (c. 820—891). Zwar reicht seine philosophische Bedeutung an die philologische gar nicht heran. Aber

als Erhalter des Vorhandenen, als philologischer Conservator der überlieferten griechischen Texte hat er eine für die Continuität der Gedankenentwicklung nicht zu unterschätzende Bedeutung. Sowohl in seiner sogenannten Bibliothek (Myriobiblon), als auch in seinem Lexikon (Λέξεων συναγωγή) entwickelt er eine Gelehrsamkeit und eine Geistesschärfe, die ihm das Lob Krumbachers eingetragen haben. „Photios ist der einzige Byzantiner, der in dieser Beziehung ohne Zweifel mit Aristoteles verglichen werden darf“, S. 226. „In seinen philosophischen Studien bevorzugte Photios den Aristoteles; für Platon hat er in seinem durchaus realistischen Denken weniger Verständniss und tadelt an ihm Widersprüche, Unlauterkeiten und phantastische Ideen“, ebenda S. 224. Neben Aristoteles waren es namentlich die Neuplatoniker Porphyr und Ammonios, sowie der Halbaristoteliker Johannes von Damaskos, die er im dialectischen Theil seiner Schriften als Quellen benutzte.

Im zehnten Jahrhundert wirkte Arethas, ein Schüler des Photios, im Sinne seines grossen Meisters. In Arethas haben wir den Träger der philosophischen Tradition im Byzanz des zehnten Jahrhunderts vor uns; denn er hinterlässt seinerseits wieder einen Schüler, Niketas den Paphlagonier, der den Ruf eines angesehenen Philosophen genoss, von dem sich freilich nur eine Biographie des Patriarchen Ignatios erhalten hat (Krumbacher S. 233; vgl. dazu S. 137, 147). Was Photios für die aristotelische, das hat Arethas für die platonische Tradition geleistet. Es haben sich von ihm Bemerkungen zu Platon erhalten. Zudem stammt auch der bewährte Platoncodex, den Clarke aus Patmos nach England entführt hat, aus der Bibliothek des Arethas, der zahlreiche Handschriften copiren liess, ebenda S. 233. Ueberhaupt stellt das zehnte Jahrhundert den Wendepunkt der byzantinischen Litteratur dar, sofern durch den belebenden Einfluss Konstantins VII. (Konstantin Porphyrogennetos) auf der ganzen Linie geistigen Schaffens eine Anfrischung und Wiedererweckung eintritt. Mag sich immerhin zunächst nur eine fleissige Sammlerthätigkeit entfalten, die darauf bedacht ist, das Bekannte pietätvoll zu erhalten und encyclopädisch zusammenzufassen; mit dieser ehrlichen Sammlerarbeit, die eine redliche Bilanz des litterarischen Bestandes aufnimmt, ist der künf-

tigen Entwicklung der Wissenschaft mehr gedient, als mit einigen kindisch-unzulänglichen Versuchen zur Fortbildung. Mag man dieses Bestreben noch so sehr mit dem verächtlichen Ausdruck „Alexandrinismus“ abthun, so wird der kundige Historiker der Wissenschaften häufig genug die Beobachtung machen, dass dieses Aufspeichern und lexikalische Zusammenfassen des litterarischen Bestandes dem wirklichen Fortschritt förderlicher ist, als ein blindes Drauflоscombiniren und ein jugendlich-übermütiges Herumphantasiren, das sich über das bereits Gesagte unbekümmert und sorglos hinwegsetzt. Es mag ja einen eigenen Reiz bieten, losgelöst von allem historischen Ballast, unberührt von der philosphischen Tradition, auf eigenen Flügeln empor zu flattern in das Lichtreich der Gedanken und sich da sein eigenes Nestchen zu bauen; aber der Kenner der Geistesgeschichte wird in solchen Fällen sehr häufig die boshafte Beobachtung zu machen in der Lage sein, dass dieses naive Selbstvertrauen in die eigene, jeder Tradition entbundene Schöpferkraft nur selten Erspriessliches und bleibend Werthvolles zu Tage fördert. Meist brütet man alsdann Gedanken aus, die früher bereits von Anderen besser und vollkommener gedacht, und, was noch empfindlicher ist, wieder von Anderen widerlegt und in ihrer ganzen Nichtigkeit aufgezeigt worden sind. Man achte daher die Thätigkeit des „Alexandrinismus“ nicht gering; sie bewahrt, indem sie das von Anderen bereits Gedachte sorgfältig zusammenstellt und registrirt, vor der Gefahr der nutzlosen Kraftverschwendung und Geistvergeudung, sofern sie uns der Mühe überhebt, das bereits früher Gedachte und als Irrthum Erkannte nochmals durchzudenken.

In diesem Sinne wird man auch die litterarhistorische Stellung des Konstantin Porphyrogennetos, sowie des von seiner geistigen Wirksamkeit beherrschten zehnten Jahrhunderts überhaupt zu würdigen haben. Er ist nicht Träger einer neuen Ideenwelt, wol aber wiederaufrichtender Conservator der bereits bestehenden. Seine eigenen Schriften kommen hier gar nicht in Betracht, da nur politisch-militärische und historisch-geographische Schriften mit Sicherheit auf ihn selbst zurückgeführt werden. Aber er hat die grosse Bardasuniversität in Constantinopel erneuert und zu grossem

Glanze erhoben, eben damit aber wieder ein Centrum für die wissenschaftlichen Bestrebungen der Byzantiner geschaffen. Ferner hat er den Plan und die Mittel zu einer in grossem Stile angelegten Encyclopädie der Wissenschaften (Geschichte, Landwirthschaft und Medizin) hergegeben. Dadurch sind uns viele Texte, die sonst untergegangen wären, aufbewahrt worden. Dass dabei auch die Philosophie nicht ganz leer ausging, ersieht man aus solchen Excerptfragmenten wie Περὶ ἀρετῆς καὶ κακίας und Περὶ γνωμῶν, Krumbacher S. 65.

Mehr noch als die eigene Thätigkeit Konstantins kommt für uns die von ihm entweder direct angeregte, oder doch durch sein Beispiel hervorgerufene Thätigkeit Anderer in Betracht. Dies gilt namentlich von dem gleichfalls im zehnten Jahrhundert entstandenen Wort- und Sachlexicon des Suidas, das 976 bereits in Gebrauch war. Was wir dem Sammelfleiss dieses sonst unbekannten Mannes verdanken, lässt sich gar nicht übersehen. Mag er philologisch und quellenkritisch noch so viel gesündigt haben, so bleibt doch „das Wörterbuch des Suidas ein grossartiges Denkmal gelehrten Sammelfleisses aus einer Zeit, in welcher im ganzen übrigen Europa die gelehrten Studien fast völlig darnieder lagen, ein neuer Beweis dafür, in welchem Umfange Byzanz trotz aller inneren und äusseren Stürme die Ueberreste der alten Bildung erhielt und fortpflanzte“, ebenda S. 266.

Wie sehr es zutreffend ist, dass die alexandrinische Methode des Sammelns die beste Unterlage zu neuen Systembildungen bietet, beweist uns die dem elften Jahrhundert angehörende Gestalt des Psellos. Was Photios für das neunte, Konstantin Porphyrogennetos für das zehnte, das bedeutet Konstantinos Psellos (bekannter unter dem Mönchsnamen Michael) für das elfte Jahrhundert, d. h. er gab seinem Zeitalter die litterarische Signatur.

Psellos tritt bereits mit dem Anspruch hervor, nicht bloss fleissiger Sammler, sondern eigenartiger Denker zu sein. Als Professor der Akademie (ὕπατος τῶν φιλοσόφων) zu Constantinopel und später als erster Minister des Michael Parapinakes suchte und fand er Gelegenheit genug, seinen litterarischen Ehrgeiz zu befriedigen. War er doch „an Umfang des Wissens, an Schärfe der Beobach-

tung und vor allem an Formgewandtheit der erste Mann seiner Zeit"[5]. In seinem rückhaltlosen Eintreten für Platon, selbst auf Kosten des Aristoteles, bedeutet Psellos geradezu eine Epoche. Denn von Psellos führt eine gerade Linie der Entwicklung zu jenem Gemisthos Plethon und zu Marsilius Ficinus, der Psellos übersetzte, welche die Schwärmerei für den Platonismus von Byzanz nach Florenz verpflanzen und damit in entscheidender Weise auf den Gedankenverlauf der Renaissance eingewirkt haben. Und so lichtet sich denn nach und nach das geistesgeschichtliche Dunkel, das über dem geistigen Entwicklungsgang der Byzantiner gelagert war. Hatte die Figur des Gemisthos Plethon für die meisten Darsteller der Renaissance etwas Providentielles, weder aus dem geschichtlichen Zusammenhang Ableitbares, noch aus dem wissenschaftlichen Milieu seines Zeitalters Erklärbares, so verschwindet das Eruptive und Unvermittelte an der Wundergestalt des Gemisthos, wenn wir erfahren, dass auch sein Platonismus keine creatio ex nihilo, sondern nur das Schlussglied einer Entwicklungsreihe von Platonschwärmern ist, die mit Psellos einsetzt, um in Gemisthos ihren Höhepunkt zu erreichen. Und gerade das Aufspüren dieser feinen gedanklichen Fäden, der Nachweis des genetischen Zusammenhangs in der philosophischen Gedankenentwicklung des gesamten Mittelalters, das ist der Hauptzweck dieser Auseinandersetzungen, zumal durch die Aufdeckung dieser Beziehungen die von mir geforderte Continuität der Geistesentwicklung ihre festeste Stütze erhält.

Mit Psellos beginnt die Renaissance der Byzantiner. Die von ihm ausgestreute Saat ging im zwölften Jahrhundert auf. Diese byzantinische Renaissance muss man geschichtlich würdigen, will man die italienische Renaissance, die von der Nachblüthe der byzantinischen befruchtet worden ist, in ihren Ursachen und geschichtlichen Zusammenhängen begreifen. Hätten ein Psellos oder Johannes Italos nicht vorgearbeitet, so wären Männer wie Gemisthos Plethon und Bessarion, die das Gepräge ihrer philosophischen Persönlichkeit der italienischen Renaissance so tief aufge-

---

[5]) Ebda. S. 176.

drückt haben, niemals möglich gewesen. Mit der Auffrischung Platon's hat Psellos der lahmgewordenen Phantasie der Byzantiner neue Schwingen verliehen. Freilich war der Platonismus des Psellos so wenig von neuplatonischem Beigemisch frei, wie der des Gemisthos Plethon. Neben seiner Abhandlung Εἰς τὴν ψυχογονίαν τοῦ Πλάτωνος und seinem psychologischen Tractat Δόξαι περὶ ψυχῆς gehen — genau wie später bei Gemisthos — Studien über die chaldäischen Orakel einher (Ἐξήγησις εἰς τὰ Χαλδαϊκὰ λόγια. Ἔκθεσις κεφαλαιώδης καὶ σύντομος τῶν παρὰ Χαλδαίοις δογμάτων). Auch der Umstand, dass er aus Porphyrios' Isagoge (Περὶ πέντε φωνῶν) einen Auszug veranstaltet, beweist, dass es ein neuplatonisch gefärbter Platonismus ist, den Psellos vertritt. Dass ihn sein Platonismus so wenig abhält, sich eifrig dem Studium des Aristoteles zu widmen, wie vor ihm Porphyrios und nach ihm Gemisthos Plethon, beweist sein Commentar zu Aristoteles Περὶ ἑρμηνείας, wobei es noch dahingestellt bleiben mag, ob er auch Verfasser jenes Kompendiums der aristotelischen Logik war, aus welchem Petrus Hispanus das Material zu seinen Summulae logicales entnommen zu haben scheint (vgl. Krumbacher a. a. O. S. 178).

Einer besonderen Beliebtheit scheinen sich Psellos' kurze Lösungen physikalischer Fragen (Ἐπιλύσεις σύντομοι φυσικῶν ζητημάτων), den vielen Handschriften nach zu schliessen, welche uns wie von Psellos Schriften überhaupt, so besonders auch von dieser aufbewahrt sind, erfreut zu haben (vgl. z. B. den Catalog der Bibliotheca Vaticana, Codd. Reginae Suec., griechische Abth. herausg. von H. Stevenson sen., Rom 1888, Index III, s. v. Psellus).

Wie Psellos Platon, so bevorzugte Johannes Italos, sein Nachfolger im philosophischen Lehramt (als ὕπατος τῶν φιλοσόφων) Aristoteles, ohne jedoch Platon und die Neuplatoniker ganz zu vernachlässigen. Seine Lehrwirksamkeit scheint erfolgreicher gewesen zu sein, als die schriftstellerische. Ernstlich kommt er nur als Commentator des Aristoteles in Betracht. Ausser einer Sammlung von 93 Antworten, die meist metaphysische Definitionen des Aristoteles betreffen, haben sich von ihm erhalten Commentare zu Aristoteles Topik und περὶ ἑρμηνείας, sowie ein Tractat über Dialectik (Krumbacher S. 182).

Die glänzendste Periode der byzantinischen Litteratur, das zwölfte Jahrhundert, kam der philosophischen Forschung weniger zu Gute, als man hätte erwarten dürfen. Mit Psellos schien sich auch der winzige Rest von systembildender Kraft, der dem geistesschlaffen Byzantinerthum noch einwohnte, erschöpft zu haben. Was nachfolgte, war mehr ein ängstliches Erhalten des Bestehenden, als ein selbständiges Fortbilden. An Commentatoren des Aristoteles fehlt es freilich auch jetzt nicht. Michael von Ephesos, ein Schüler des Psellos, commentirt einzelne Partien des aristotelischen Organon unter Benutzung Alexanders von Aphrodisia. Im zwölften Jahrhundert commentirt Eustratios, Metropolit von Nikaea, die Nicomachische Ethik und das zweite Buch der zweiten Analytik.

Die byzantinischen Philosophen des dreizehnten Jahrhunderts beginnen bereits in die italienische Cultur einzugreifen. Nikephoros Blemmides z. B., der, um die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts blühend, mit dem Beinamen ὁ φιλόσοφος geschmückt war, muss zur Zeit der Renaissance in Italien hohe Anerkennung genossen haben. Wenigstens sind die Handschriften seiner Werke so auffallend zahlreich in den italienischen Bibliotheken vertreten, dass man auf eine hohe litterarische Schätzung schliessen muss[6]). Auch scheint seine philosophische Schriftstellerei umfassender und origineller gewesen zu sein, als man bisher annahm. Denn ausser den bei Krumbacher S. 159 aufgezählten Schriften des Blemmides finden sich in italienischen Bibliotheken noch einzelne Manuskripte, die auf eine selbständigere Bearbeitung der philosophischen Probleme zu deuten scheinen[7]).

[6]) Sein Handbuch der Logik und Physik (bei Migne Patrol. Gr. 142) findet sich häufig (vgl. z. B. Codices Graeci Mss. Regiae Bibliothecae Borbonicae Cod. 298, III, D. 14; Cod. 349, III, E. 27, S. 53—133; vgl. auch Lambeccius, de Bibliotheca Caesarea Vindobonensi, zweite Ausgabe, Wien 1776, Cod. XXVI, 3, LXXX, 2, XCV, 5; die Physik des Blemmides, in 32 Kapitel getheilt, Cod. XCIII, XCV, 3, die Logik Cod. XCIV u. XCV, ausserdem noch 4 Exemplare der Logik. Die Vaticana, Cod. Reg. Svec., Cod. 114 bewahrt ein aus dem 15. Jahrh. stammendes, 250 Seiten umfassendes Manuscript von Werken des Blemmides, betitelt: Isagoge, compendiaria, in philosophiae Organum. Vorausgeht ein Excurs über die Philosophie bei den Byzantinern.

[7]) So z. B. eine Abhandlung de anima (περὶ ψυχῆς), Bibl. Vaticana, Cod. Reg. Svec., Cod. 164; ferner Theoria de quatuor elementis mundi, ebenda;

Offenbar stand Blemmides bei den byzantinischen Gelehrten des vierzehnten Jahrhunderts noch in solchem Ansehen, dass man seine Werke copirte. Und als Männer wie Aurispa und Filelfo aus Italien nach Byzanz kamen, um hier die Schätze des griechischen Geisteslebens zu heben, hielt man die einheimischen Geisteserzeugnisse eines Blemmides, Planudes und Pachymeres für wichtig genug, sie zur Erhöhung des byzantinischen Gelehrtenrufes den Italienern zu übermitteln.

Wenn auch nicht in gleichem Umfange wie die des Blemmides, so sind doch auch die Schriften des Georgios Pachymeres (geb. 1242, starb um 1310) ziemlich häufig in italienischen Bibliotheken anzutreffen. Pachymeres war eine reicher veranlagte und vielseitigere litterarische Natur, als Blemmides. Abgesehen von seinem grossen Geschichtswerke verbreitet er sich in seinen Schriften auch über Rhetorik und Pädagogik. Daneben schreibt er eine Paraphrase zu den Reden und Briefen des angeblichen Dionysios Areopagites. Vorzugsweise aber widmet er sich der Exegese des Aristoteles, den er so gründlich und allseitig durchforscht hat, dass er sich befähigt fühlte, einen Abriss der gesammten aristotelischen Philosophie zu schreiben[8]).

Bis zum dreizehnten Jahrhundert geht die Entwicklung der byzantinischen Philosophie innerhalb jener engen Grenzen des alexandrinischen Aufspeicherns und Paraphrasirens, welche ihr der schleppende Gang der Gesammtentwicklung des byzantinischen Geistes gezogen, ihren eigenen trägen, von der römisch-heidnischen und christlich-scholastischen Litteratur völlig unberührten Gang. Mag im kirchlichen Dogma auch etwelche Berührung mit Rom bestehen, so hält sich die Philosophie der Byzantiner, schon aus Unkenntniss der lateinischen Sprache und aus Hass gegen Rom, bis ans Ende des dreizehnten Jahrhunderts von jeglicher Ein-

---

endlich ein Libellus de quinque vocibus, ebenda Cod. 113 (wol Porphyrs Isagoge) und bei Lambeccius a. a. O., Cod. XCVI, 4.

[8]) Die lateinische Uebersetzung des Abrisses ist gedruckt, Basel 1560. Ein Mscr. der Abhandlung befindet sich in der Vatic., Cod. Reg. Svec., Cod. 113 (dem XV. Jahrh. entstammend); ebenfalls im Vatican, Codices Palatini Graeci, Cod. 407, dem noch Epigramme angehängt sind. Lambeccius a. a. O. führt Commentare des Pachymeres zu den meisten Schriften des Aristoteles an.

wirkung der eigentlichen christlichen Scholastik völlig frei. Erst die beginnenden Unionsbestrebungen zwischen Byzanz und Rom wecken das Verlangen nach mündlichem Gedankenaustausch. Es stellt sich das Bedürfniss ein, des Lateinischen kundige Gesandte auszuschicken, die jene Bestrebungen durch die Wucht ihrer Persönlichkeit unterstützen sollen, und so kommt denn jene Gesandtschaft zu Stande, welche der Palaeologe Andronikos II im Jahre 1296 nach Venedig abordnete, und welche sich aus Leon Bardales und Maximos Planudes zusammensetzte.

Maximos Planudes (geboren 1260, gestorben 1310) ist eine für die Vermittlung zwischen der byzantinischen und römischen Geisteswelt geradezu entscheidende Persönlichkeit. Ohne eigentlich selbst eine Natur in grossem Stile oder überhaupt nur ein begnadeter Mensch zu sein, ist er doch durch den Zufall seiner Stellung ein Vorbote des westeuropäischen Humanismus geworden. Seine Kenntniss der lateinischen Sprache hat nach mehrhundertjähriger Trennung der beiden Culturen das erste Band zu ihrer späteren Verschlingung und Ineinsbildung abgegeben. Krumbacher trifft das Richtige, wenn er diese Vermittlerrolle des Planudes culturgeschichtlich so hoch anschlägt, dass er ihn die Brücke schlagen lässt „über welche später byzantinische Flüchtlinge als Apostel nach Italien wanderten um die grossen Werke ihrer Vorfahren mündlich und schriftlich zu erklären um so den lange unterbrochenen Wechselverkehr römischer und griechischer Cultur wieder herzustellen“, S. 248.

Neben den persönlichen Beziehungen, die durch sein Auftreten zwischen der westeuropäischen und byzantinischen Gelehrtenwelt entstanden sind, kommt hier namentlich seine Uebersetzerthätigkeit in Betracht. Planudes war der erste unter den Byzantinern, der lateinische Schriften ins Griechische übertrug. Dass er es dabei vornehmlich auf solche abgesehen hatte, die zur Lieblingslectüre des Mittelalters gehörten, werden wir begreiflich finden. Von philosophischen Schriften seien hier genannt Cicero's Somnium Scipionis mit dem Commentar des Macrobius, sowie Boethius Werk De consolatione philosophiae. Die Anzahl der in italienischen Bibliotheken zerstreuten griechischen Uebersetzungen der eben genannten Schriften ist kaum zu übersehen. Dieser über-

reiche Segen erklärt sich wohl daraus, dass die ersten Humanisten bei ihrem Bestreben, sich die griechische Sprache anzueignen, sich mit Vorliebe diese Uebersetzungen des Planudes angeschafft haben, zumal ihnen der lateinische Text geläufig genug war, um das Verständniss des griechischen zu erleichtern[9]). Dass Planudes auch durch seine Excerptensammlung (Συναγωγὴ ἐκλεγεῖσα ἀπὸ διαφόρων βιβλίων), die von philosophischen Schriftstellern vorwiegend Platon und Aristoteles berücksichtigten, für die Verbreitung der Lehre dieser Männer Manches geleistet hat, sei hier nur im Vorübergehen erwähnt; denn mit seiner Bedeutung als Culturvermittler halten alle seine sonstigen litterarischen und persönlichen Eigenschaften keinen Vergleich aus.

Planudes blieb nicht vereinzelt. Sobald einmal das Eis gebrochen war, knüpften sich die litterarischen Beziehungen zwischen Byzanz und Rom immer enger und enger. Bald nach dem Tode des Planudes waren diese Beziehungen philosophisch bereits so weit gediehen, dass ein Demetrios Kydones z. B. die Schriften Thomas von Aquin's ins Griechische übersetzte und damit den edelsten Schössling der westeuropäischen Scholastik auf byzantinischen Boden verpflanzte. Aus dem Umstande, dass Demetrios Kydones gerade den Aquinaten, also den klassischen Aristoteliker der Scholastik, übertragen hat, hätte man schliessen sollen, dass Aristoteles sein Lieblingsschriftsteller gewesen sei. Dem ist jedoch nicht so. Seine philosophischen Sympathien galten Platon, der im vierzehnten Jahrhundert der bevorzugte Lieblingsautor der Byzantiner war. So hat beispielsweise der dem gleichem Jahrhundert angehörende Gregor Palamas seiner „Prosopopoeie der Seele, die den Körper anklagt, und des Körpers, der sich vertheidigt“, eine platonisirende Vorrede über die Theile und Beschaffenheit der Seele vorausgeschickt (Krumbacher a. a. O. S. 204).

Endlich gehört auch die hervorragendste litterarische Gestalt im Byzanz des vierzehnten Jahrhunderts, Nikephoros Gregoras, „des grössten Polyhistors der zwei letzten Jahrhunderte von Byzanz“ dem Kreise derer an, die den Namen Platons auf ihre Fahne ge-

---

9) Grundlegend für die Kenntniss des Planudes sind die Forschungen von Max Treu.

schrieben haben. Wenn ein Jahrhundert später in Florenz und Rom sich das philosophische Interesse um einen Punkt krystallisirt, und dort das Feldgeschrei ertönt: hie Platon, hie Aristoteles, so ist auch dafür das geschichtliche Vorbild bereits in Byzanz gegeben. Dieses Schlagwort war bereits im vierzehnten Jahrhundert gefallen. Nikephoros Gregoras erklärte sich mit Entschiedenheit für Platon, während sein wissenschaftlicher Gegner, der Kaiser Johannes VI Kantakuzenos, die Schriften des Aristoteles commentirte und bevorzugte (a. a. O. S. 98).

Uebrigens führt dieser Streit, der einen kirchlich-dogmatischen Hintergrund hatte und damals schon mit den Unionsbestrebungen zusammenhing, durch den Umstand, dass der lateinische Mönch Barlaam aus Kalabrien eine Hauptrolle in demselben spielte, unmittelbar in die italienische Renaissance hinein. Denn Barlaam, der am päpstlichen Hofe zu Avignon Petrarcas leicht entflammbares Herz für die Geistesschätze der Griechen entzündet hat, stellt einen jener Hauptkanäle dar, durch welchen die griechische Sprache und Cultur nach Italien hinübergeleitet worden ist, um hier einen an sich fertilen, aber durch die vorangegangene Scholastik dürr gewordenen, nach erfrischendem Thau lechzenden geistigen Boden zu befruchten.

Barlaam war nach Byzanz gekommen, um hier Aristoteles, der in Rom bereits als summus philosophorum anerkannt war, an der Quelle zu studiren. Hier wurde er in weitverzweigte, lang anhaltende kirchliche Händel verstrickt, deren Bedeutung für die Annäherung der beiden, fast ein Jahrtausend lang getrennt sich entwickelnden Culturen nicht unterschätzt werden soll. Die Wichtigkeit dieser Unionsbestrebungen für das Zustandekommen der italienischen Renaissance wird uns später noch eingehend zu beschäftigen haben. Hier will ich nur auf einen nebensächlich erscheinenden Punkt hinweisen, dem ich für die Continuität der Geistesentwicklung keine geringe Bedeutung beimesse, und das ist der Umstand, dass Barlaam, der Lehrer Petrarca's und Boccaccio's, der fast allen Darstellern jener Epoche als die centrale Persönlichkeit erscheint, welche dem Humanismus der Renaissancezeit die Bahn bricht, Calabrien entstammte.

Zu den vielen Fabeln, die über die angebliche geistige Versumpfung des Mittelalters heute noch im Umlauf sind, gehört nämlich auch diese, dass die Kenntniss der griechischen Sprache und Litteratur demselben vollständig abhanden gekommen sei. Es ist dies eine jener historischen Fables convenues, die gedankenlos und ungeprüft von Hand zu Hand gehen, ohne dass es Jemandem beifiele, sich von der Richtigkeit dieser Tradition zu überzeugen. Nicht bloss Gesetz und Recht, auch stabil gewordene geschichtliche Vorurtheile und Missverständnisse schleppen sich wie eine ewige Krankheit fort. So ist heute noch vielfach die Meinung verbreitet, das scholastische Mittelalter habe die römischen Classiker nur noch vom Hörensagen gekannt, während neuere Untersuchungen ergeben haben, dass man die wichtigsten Classiker (Cicero, Seneca, Vergil, Ovid, Horaz) im Mittelalter fast im gleichen Umfange gekannt hat, wie zur Zeit der Renaissance[10]).

Was von der römischen Litteratur gilt, dass nämlich die Continuität in der Fortwirkung derselben auf das Mittelalter niemals ganz unterbrochen war, das lässt sich, freilich in beschränkterem Umfange, auch von der griechischen nachweisen. Der Begründer der Scholastik, Johannes Scotus Erigena, versteht noch genügend griechisch, um die Schriften des von ihm bevorzugten Dionys, des Areopagiten ins Lateinische zu übertragen[11]). Die durch ihre Gelehrsamkeit berühmten Mönche des Klosters St. Gallen bewahrten noch ziemlich lange die Kenntniss des Griechischen[12]). Hat doch selbst Johannes von Salisbury (gest. 1180) noch etwas griechisch verstanden[13]). Namentlich in Italien war die Kenntniss der griechischen Sprache nie ganz erloschen. So hat schon im vorigen Jahrhundert Giangirolamo Gradenigo in einem gedruckten Schreiben an den Kardinal Quirini (Venedig 1744) den Nachweis geführt,

---

[10]) R. von Liliencron, Ueber den Inhalt der allgemeinen Bildung zur Zeit der Scholastik, München 1876. Immer noch lesbar, wenn auch empfindlich veraltet, ist Heeren, Geschichte der class. Litteratur im Mittelalter, 2 Bde., Göttingen 1822.

[11]) Herausgegeben von H. J. Floss, Paris 1853 als Band 122 von Migne's Patrologie.

[12]) Ann. Ord. S. Bened. Bd. IV, S. 68.

[13]) Vgl. Schaarschmidt, Johannes Sarisberiensis, S. 112.

dass vom elften bis vierzehnten Jahrhundert eine stattliche Reihe von Italienern griechisch verstanden hat[14]). Dies darf uns um so weniger Wunder nehmen, als ja zwischen Byzanz und Venedig ein reger Handelsverkehr geherrscht hat, der den Bestand einer griechischen Colonie in Venedig begünstigte. Hat doch Venedig in seiner Kunst — man denke an St. Marco —, in Litteratur und Sitte keine geringe Einwirkung von Constantinopel erfahren[15])!

Abgesehen aber von diesen durch den Handelsverkehr Venedigs gegebenen Beziehungen zur byzantinischen Cultur haben die kirchlichen Interessen Roms eine Beschäftigung mit griechischer Sprache und Litteratur nahegelegt. Es mussten doch sprachkundige Gesandte nach Byzanz abgeordnet werden. Das setzt aber voraus, dass man in Italien Gelegenheit hatte, die griechische Sprache zu erlernen, zumal sich jetzt einzelne italienische Gelehrte den Titel doctus in utraque lingua oder bifarius zuzulegen pflegten[16]). Namen wie Petrus Grossolanus, Andreas von Mailand u. A. tauchen als des Griechischen kundige Gelehrte auf[17]). Sagt doch Petrarca, dass es zu seiner Zeit noch einige Männer in Italien gäbe, die sich rühmen können, die griechische Litteratur zu kennen und insbesondere Homer zu verstehen. Man würde, heisst es in einem seiner Briefe vom Jahre 1363, deren etwa fünf in Florenz finden, einen einzigen in Bologna, der Mutter der Studien, zwei in Verona, je einen in Mantua und Perugia, und in Rom augenblicklich gar keinen. Es hat früher noch einzelne gegeben, die dies vermochten; aber diese sind zumeist todt[18]).

[14]) Zeno, Dissert. Vossiane I, 215.

[15]) Vgl. Gebhart, la Renaissance p. 174.

[16]) Heeren, Gesch. d. class. Litteratur im Mittelalter I, 223.

[17]) Tiraboschi, Storia della Letteratura italiana III, 263 und dazu Gradenigo, Ragionamento intorno alla letteratura Greco-Italiana p. 34 ff.

[18]) Abbé de Sades, Mémoires pour la vie de François Petrarque III, 627, der die von Petrarca nicht genannten Persönlichkeiten zu ermitteln sucht. de Sades gibt die Namen der von Petrarca angedeuteten 10 Personen an, wird aber von Tiraboschi I, 371 dafür gerüffelt. Possirlich ist ein an diesen Brief sich anknüpfendes Missverständniss Heeren's I, 347, der aus ihm herausliest, dass es „nicht mehr als etwa zehn Männer in Italien gab, die dieser (der griechischen) Sprache mächtig waren“. Von der griechischen Sprache ist jedoch in diesem Briefe keine Rede, sondern nur von der griechischen

Dass unter der Asche des scholastischen Mittelalters noch ein kleiner, nicht ganz erloschener Funke griechischer Cultur fortglimmen konnte, rührte vorzugsweise daher, dass in Italien sich noch eine kleine griechische Sprachinsel erhalten hatte, und zwar in Calabrien, der Heimath Barlaam's. War doch überhaupt ein beträchtlicher Theil Siciliens von Griechen bevölkert[19]). So besass Palermo beispielsweise noch im elften Jahrhundert eine bedeutende griechische Colonie, und in der Abtei zu Casauria wurde, wie Ozanam (Documents inédits p. 42) nachgewiesen hat, noch im gleichen Jahrhundert über Platon und Aristoteles in griechischer Sprache debattirt. Hier war selbst im 13. Jahrhundert noch die griechische Sprache so lebendig, dass Bartolomeo de Messina dieselbe ausreichend beherrschte, um die ethischen Schriften des Aristoteles ins Lateinische übersetzen zu können[20]).

Jetzt wird man verstehen, wesshalb ich ein besonderes Gewicht darauf lege, dass Barlaam aus Calabrien stammte (geboren zu Seminara, in der Nähe von Reggio). Eben weil Barlaam ein so wichtiges Bindeglied zwischen der römischen und byzantinischen Cultur darstellt, dass man ihm als dem Lehrer Petrarca's unter den Vorläufern und Inspiratoren der italienischen Renaissance allenthalben eine entscheidende Bedeutung beilegt, ist es für das Thema probandum dieser Untersuchung werthvoll festzustellen, dass auch hier keine creatio ex nihilo vorliegt. Nicht ein blindes Ohngefähr hat es verursacht, dass Barlaam zum Culturvermittler ersten Ranges geworden ist, sondern seine heimathliche Tradition, die Continuität der griechischen Sprache und Litteratur in Calabrien, dessen Klöster griechischen Ritus und griechische Liturgie beibehalten hatten, haben ihn zu dieser ausschlaggebenden Vermittlerrolle befähigt und prädestinirt. Wie der Zufall, den Spinoza so trefflich als asylum ignorantiae kennzeichnet, im ganzen Haushalt der Natur ausgeschlossen ist, so auch in der Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes. Wo

Litteratur. Bekanntlich hat ja Petrarca selbst zu seinem tiefen Schmerz den Homer nicht im Urtext zu lesen vermocht.

[19]) Vgl. Amari, Storia dei Musulmani di Sicilia.

[20]) Vgl. Gebhart a. a. O. p. 140.

uns die verbindenden Glieder der causalen Verknüpfung, wo einzelne Ringe an der grossen Weltkette der Causalität in Natur und Geist zu fehlen scheinen, da liegt die Schuld an unserer Kurzsichtigkeit. Entweder sind unsere technischen Hilfsmittel nicht verfeinert genug, um allen Ringen an der ewigen Verkettung des Naturverlaufs nachspüren zu können, oder unsere geschichtlichen Einsichten sind noch nicht vertieft genug, um alle Ursächlichkeit im grossen Process der Geistesentwicklung im Einzelnen aufzeigen zu können. Um so erfreulicher ist es nun aber, wenn es gelingt, einzelne in die Augen springende Beispiele solcher Verkettungen der Geistesgeschichte nachzuweisen.

Ein solches Beispiel ist nun Barlaam, der Lehrer Petrarca's im Griechischen, und Leontius Pilatus, Barlaam's Schüler, der Lehrer Boccaccio's und Uebersetzer Homer's, welcher den ersten Lehrstuhl der griechischen Sprache und Litteratur in Florenz auf Boccaccio's Verwendung erhielt. Gelten aber Petrarca und Boccaccio nach dem einstimmigen Urtheil aller Berufenen als die Herolde einer neuen Zeit, so ist es bei der Aufführung der vermittelnden Glieder, welche von der Scholastik zur Renaissance hinüberführen, gewiss kein untergeordnetes Moment, dass die beiden Lehrer dieser Herolde jenem Landestheile Italiens entstammten, in welchem griechische Sprache und Litteratur während des ganzen Mittelalters continuirliche Pflege fanden. Das beweist eben schlagend, welche Wichtigkeit der Aufrechterhaltung, sei es der sprachlichen, sei es der gedanklichen Continuität bei der Abmessung culturgeschichtlicher Zusammenhänge beigelegt werden muss. Die Continuität der byzantinischen Linie der griechischen Gedankenwelt liegt nunmehr offen zu Tage. Ein halbes Jahrtausend etwa bildete Athen den Mittelpunkt dieser Gedankenwelt. In Folge politischer Ereignisse und commerzieller Interessen verschiebt sich alsdann der Schwerpunkt dieser Bewegung nach Alexandrien, und nach einem weiteren halben Jahrtausend etwa von Alexandrien nach Constantinopel. Ein Vacuum in der Entwicklung haben wir an keinem Punkte zu entdecken vermocht. Vielmehr bot uns die Betrachtung jedes Jahrhunderts der byzantinischen Culturentwicklung Gelegenheit, die Fäden aufzuzeigen, welche das Gewebe der philosophischen

Gedankenentwicklung fortgesponnen haben. Die Dessins dieses Gewebes mögen ja an Farbenreichthum, Ursprünglichkeit und Lebendigkeit Manches zu wünschen übrig lassen; aber das Gewebe selbst, mag es im Uebrigen noch so zerzaust und zerfasert erscheinen, ist an keiner Stelle ganz durchschnitten. Einzelne schwache Fädchen halten auch in den dunkelsten Phasen der byzantinischen Geschichte die Continuität aufrecht, bis endlich im vierzehnten Jahrhundert nach einer fast tausendjährigen schläfrigen Fortbewegung am äussersten Zipfel griechischer Cultur, in Calabrien, im ehemaligen Grossgriechenland, zwei Männer entstehen, die durch lebendige Vermittlung zweier Culturen die bis zur Mumie ausgetrocknete byzantinische Gedankenwelt nach Florenz schaffen, um ihr hier durch die Berührung mit der lebhafter pulsirenden westeuropäischen Gedankenwelt neues, jugendfrisches Leben einzuhauchen. Die Zufuhr frischen Blutes belebt die byzantinische Mumie in einem Grade, dass sie nunmehr, vereint mit der jüngeren römischen Schwester, die während dieses Jahrtausends der Trennung ihre eigenen, originelleren Wege gegangen war, rüstig auszugreifen und sehr bald wieder jugendlich übermüthige Sprünge zu machen versteht. Denn als ein Jahrhundert später Gemisthos Plethon und die ihm anhängende Gelehrtenschaar den ganzen Schatz der byzantinischen Gedankenwelt den Florentinern übermittelten, da fanden sie bereits einen durch Barlaam, Leontius Pilatus und Em. Chrysoloras längst vorbereiteten und empfänglich gemachten Boden vor. Die von Barlaam, einem der letzten Ausläufer der griechisch-byzantinischen Cultur, nach Italien verpflanzten Schösslinge waren bereits, lange bevor Gemisthos Plethon in Florenz für Platon eiferte, hier aufgegangen und hatten sehr bemerkenswerthe Blüthen gezeitigt. Mit dem Auftreten des Gemisthos Plethon in Florenz beginnt eben nicht erst die Renaissance in Italien, wie der historische sensus communis bisher annahm, vielmehr schliesst damit die erste Periode derselben — die ich als Frührenaissance bezeichne — schon ab. Die Renaissance in Italien beginnt vielmehr schon in dem Augenblick, da die drei getrennten Culturen des Mittelalters — die byzantinische, arabisch-jüdische und westeuropäisch-scholastische — durch die Macht der politischen, wesentlich

durch die Kreuzzüge bedingten Verhältnisse auf einander stossen und in diesem Zusammenprall eine Gährung der Geister heraufbeschwören, deren unausweichliches Ergebniss eine Revolutionirung des westeuropäischen Geisteslebens ist. Diese Revolution in ihren geschichtlichen Bedingungen zu begreifen, insbesondere in ihrem Zusammenhang mit der Gesammtentwicklung des Geisteslebens zu erfassen, alsdann aber auch in ihren Folgen für den ganzen Entwicklungsverlauf der modernen Cultur zu übersehen, das ist die Aufgabe einer Darstellung der Philosophie der Renaissance, wie ich sie verstehe.

Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, Karl Joël, Martin Schreiner, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco, E. Wellmann, Paul Wendland, Wilhelm Windelband und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

I.

The history of modern Philosophy in England 1891—1895.

By

Andrew Seth.

The last notice of English books on the history of philosophy appeared in 1891, and included most of the books that had been published up till and during that year. Since then the output of literature dealing with this subject has not been very great, though it has included a few important contributions. It will probably be found a convenient division to take up, first, those books which deal generally with some period of the history of philosophy or with the history of some particular philosophical discipline, and then to proceed to those which deal, in the way of exposition and criticism, with individual thinkers.

We still continue to import our general histories of philosophy from Germany, and to the existing translations of Ueberweg and Erdmann there have been added within the past two years excellent versions of Windelband's History of Philosophy and Falckenberg's History of Modern Philosophy. In each case the translation is due to an American scholar, and to America belongs also an independent (but not very successfuld) attempt to cover the field, A History of Modern Philosophy in two volumes by B. C. Burt[1]).

---

[1]) A History of Modern Philosophy, in two volumes, by B. C. Burt, A. M., Chicago, Mc Clurg & Co. 1892.

Professor Royce's Spirit of Modern Philosophy[2]) though addressed to a popular audience, and adapted to that audience, contains many subtle and suggestive appreciations of modern thinkers, particularly of Hegel and Schopenhauer. The book expounds in the main the larger aspects of German Idealism, its historical development from Kant to Hegel and its relation to Schopenhauer's doctrine and to the modern theory of evolution. „I cannot treat Schopenhauer as a crusader would treat him," says Professor Royce, "he is to me a philosopher of considerable dignity, whom we could ill spare from the roll of modern thinkers." The tragic or pessimistic view of the world is one which has a deep justification in the facts of life and must find recognition in the synthesis of Idealism. Professor Royce finds this aspect of the truth recognised in the Absolute of Hegel's Phaenomenology. Hegel's Absolute, he says in a fine passage, „is no absolute, on parade, so to speak, — no God that hides himself behind clouds and darkness, nor yet a Supreme Being, who keeps himself carefully clean and untroubled in the recesses of an inaccessible infinity. No, Hegel's Absolute is, I repeat, a man of war. The dust and the blood of ages of humanity's spiritual life are upon him; he comes before us pierced and wounded, but triumphant, — the God who has conquered contradictions, and who is simply the total spiritual consciousness that expresses, embraces, unifies, and enjoys the whole wealth of our human loyalty, endurance and passion."

Among books dealing historically with special departments of Philosophy the first place is due to Professor Flint's monumental work on the History of the Philosophy of History[3]). In 1874 the author published a volume dealing historically and critically with the principal attempts made in France and Germany to construct a philosophy of history. That book, which was at once recognised on the Continent and translated into French, has long

[2]) The Spirit of Modern Philosophy, by Josiah Royce, Ph. D. Assistant Professor of Philosophy in Harvard University. Boston. Houghton Mifflin & Co. 1892.

[3]) History of the Philosophy of History by Robert Flint, Professor in the University of Edinburgh. Blackwood & Sons. (1893).

been out of print. In the present, much larger, volume the author has gone over part of the same ground in a more thorough fashion. As stated in the preface, he has aimed at making the work, „instead of simply a connected series of studies, a real and comprehensive history“ — „not merely a history of a department of Philosophy but the history of an interesting and instructive phase of the intellectual development of four great nations — France, Germany, Italy and England.“ Four volumes will be required to complete the work on the scale here comtemplated. After a long intreduction on the origin and development of historical narrative and the advance of history towards a scientific stage (an advance which is traced by the author to the growth of the ideas of progress, of the unity of humanity and of freedom), the present volume is devoted to the Philosophy of History in France. Bodin, Bossuet, Montesquieu, Turgot, Voltaire, Rousseau and Condorcet are fully treated in relation to the main intellectual tendencies of their time, but the lion's share of the volume is occupied by a comprehensive survey of the authors and schools of the nineteenth century — the Ultramontanist and Liberal Catholic Schools, the Socialistic Schools, the spiritualistic or eclectic theories of Cousin, Jouffroy, Guizot and others, the Demoeratic School of Michelet, Qninet and their followers, the positivist and naturalistic theories of Comte, Littré and Taine, and finally the historical philosophy of Renouvier and the Criticists. This embarrassing wealth of material could only be satisfactorily dealt with by one who, like Professor Flint, combines philosophic grasp with great learning. The only point of which many readers are likely to complain is that Professor Flint, though he acts both as historian and critic of the theories he passes in review, does not give any constructive development of his own point of view. He would probably reply, however, that the proper place for such a statement would be after the completion of the whole scheme as planned.

Mr. Bosanquet's History of Aesthetic[4]) is really the first

[4]) A History of Aesthetic by Bernard Bosanquet, M. A., LL. D. London. Swan Sonnenschein & Co. 1892. (Library of Philosophy.)

attempt in English to write the history of this department of philosophy. It is noteworthy both on that account and for its intrinsic merits. Mr. Bosanquet has from the beginning given special attention to art and the aesthetic consciousness, and handles his subject with an intimacy of knowledge and appreciation which raises it above the level of a chronicle, and makes it in some sense an independent contribution to the theory of the subject. The main thesis of the book is that aesthetic theory has passed gradually from the formal definition of beauty as harmony, or unity in variety, to a definition of it by its content or expression. The former which is, in the main, the ancient or classical analysis, may be said to have held the field down to the time of Lessing; but Mr. Bosanquet is at pains to show that there has been a growing dissatisfaction with this purely abstract theory. Modern and romantic theories, he says, find the beautiful in „the characteristic“, and he offers the following comprehensive definition of the beautiful as the result of the long struggle between classical and modern formulae: „That which has characteristic or individual expressiveness for sense-perception or imagination, subject to the conditions of general or abstract expressiveness in the same medium.“ In support of this enlarged definition, he points to the wider range of objects embraced by the aesthetic consciousness in modern times. The sublime becomes a special case of the beautiful when we recognise, for example, in the stormy sea „the elements of splendid beauty in the lines and masses which express its restlessness.“ Similarly he lays stress on the growing modern sympathy for the sombre, wild and terrible, and maintains, even in regard to the ugly, that „the predicate has been in the main expelled from the region of inanimate nature and banished to the morbid or fraudulent productions of the human consciousness in search of beauty.“ The book is primarily, of course, a history of philosophic theories of art and the beautiful, but Mr. Bosanquet has combined his record of aesthetic systems with a history of the aesthetic consciousness which furnished the materials for these systems and formed the atmosphere in which they arose. To this wise latitude we owe what are perhaps the best parts of the book, the chapters, for

example, on Alexandrian and Graeco-Roman culture, on „the continuity of the aesthetic consciousness throughout the Mittle Ages," and on „the data of modern aesthetic philosophy." In such passages Mr. Bosanquet shows both wide knowledge and wide sympathy. The analysis of the aesthetic theories of Plato and Aristotle in the early part of the volume is excellent, and the chief German theories from Lessing and Winckelmann downwards are treated at length in the concluding chapters. The two chapters, however, which give an account of Schopenhauer, Herbart, Zimmermann, Fechner, Stumpf, Rosenkranz, Carrière, Schasler and Hartmann read too much like a series of notes or abstracts. It cannot be said, indeed, that the sense of historical proportion is always maintained; Mr. Bosanquet seems to admit as much in his Preface. The book also produces the impression that it would have gained in formal and literary quality by remaining a little longer in the author's hands. But the difficulties of a first attempt are proverbial and Mr. Bosanquet's matter is throughout so excellent that he has performed an important service to English philosophy and English culture.

Professor Knight's „Outlines of the History of Aesthetics" [5]) is more of the nature of a bibliography of the subject with short characterisations and summaries of the chief authors and books referred to. Besides the ancient and mediaeval periods, the little volume embraces chapters on the modern aesthetic philosophy of Germany, France, Italy, Holland and America. But the long chapter on the philosophy of Britain, will probably be of most value and interest to Continental readers from the references and details of which it is full.

To the same „Library of Philosophy" to which Mr. Bosanquet's History of Aesthetic belongs, we owe also Mr. Bonar's very interesting and suggestive volume on „Philosophy and Political Economy in some of their Historical Relations" [6]). How far, in other

---

[5]) The Philosophy of the Beautiful, being outlines of the History of Aesthetics, by William Knight, Professor of Moral Philosophy in the University of St. Andrews. London. John Murray 1891 (University extension Manuals).

[6]) Philosophy and Political Economy in some of their Historical Rela-

words, have men's thoughts about the world and human life in general affected their thoughts about the economical element of human life in particular, and how far has this influence of thoughts upon thoughts been mutual? Attempts have been made before to discuss such a connection in the case of individual thinkers, but the idea of tracing these relations throughout the history of economics is an original and fruitful one. Dominant theories of the foundation of property, the family, society and the State, as well as psychological doctrines about the feelings and desires have repeatedly exercised decisive influence in moulding the form of economic theories, and much light is thrown in Mr. Bonar's book upon the development of Political Economy by an investigation of the systems of Political Philosophy in whose atmosphere its successive phases had their rise. It is obviously impossible here to indicate even the main points of interest in such a treatment, but attention may be called to the influence of the individualism of Hobbes and of the later utilitarian philosophy upon England economics, and to the relation of the idealism of Fichte and Hegel to the socialistic economics of Proudhon, Karl Marx, Engels and Lassalle. The concluding chapter considers the relation of economics to the theory of evolution.

Mr. Ritchie's brightly written volume on „Natural Rights“[7]) in the same series calls for mention in this connection in virtue of the opening chapters which trace the history of the idea of „nature“ in law and politics and of the theory of the „rights of man“ based upon it. The principles of '89, often supposed to be the peculiar property of France, are traced back to a sober Anglo-Saxon origin in the pages of John Locke, and, still earlier, in the manifestoes of the Puritan Revolutionists of the seventeenth century and the practice of the Puritan colonists in America. A separate chapter is devoted to Rousseau, whose impeachment of

---

tions, by James Bonar, M. A., LL. D. London. Swan Sonnenschein & Co. 1893.

[7]) Natural Rights, a Criticism of some Political and Ethical Conceptions by David G. Ritchie, M. A., Professor of Logic and Metaphysics in the University of St. Andrews. London. Swan Sonnenschein 1895.

civilisation in the name of „nature" is shown to rest on Anarchist principles. This historical exposé of the ambiguities underlying these conceptions forms the introduction to a discussion of political and social principles in view of the present condition of things. Professor Ritchie writes from what would be described as a Socialistic standpoint.

In his „Review of the Systems of Ethics founded on the Theory of Evolution"[8]), Mr. C. M. Williams gives a very full analysis of the theories of Spencer, Fiske, Rolph, Barratt, Leslie Stephen, Carneri, Höffding, Gizycki, Alexander and Paul Ree, as well as the contributions of Darwin, Wallace and Haeckel to ethical theory. The book is calculated in this way to be useful to students as a book of reference.

The richly endowed Gifford Lectureships on Natural Theology at the Scottish Universities continue to produce a crop of volumes whose contents vary according to the idiosyncracy of the lecturer and the view he takes of his subject. Dr. Hutchison Stirling's volume on „Philosophy and Theology" was referred to in my last notice. Professor Edward Caird's lectures at St. Andrews on „The Evolution of Religion"[9]) form a noteworthy treatise on the philosophy of Religion. Written substantially on Hegelian lines, they are no more definitely historical than Hegel's own Lectures on the Philosophy of Religion, but, like these, there is much historico-critical matter embodied in the survey of the less perfect types of religion which were the precursors of Christianity or the absolute expression of the religious consciousness. In his account of Christianity, Professor Caird, it may be remarked, does not, like Hegel, sublimate the religion altogether into a philosophic theorem. Imbued with the modern historical spirit, he deals successively with „The Religion of Jesus", „the Teaehing of St. Paul", „The Gospel of St. John," and the development of Christianity in

---

[8]) Review of the Systems of Ethics founded on the Theory of Evolution, by C. M. Williams. London. Macmillan & Co. 1893.

[9]) The Evolution of Religion by Edward Caird, LL. D., D. C. L., Professor of Moral Philosophy in the University of Glasgow. Two volumes. Glasgow. Maclehose & Sons, 1893.

post-Apostolic, in pre-Reformation and post-Reformation times. Professor Otto Pfleiderer's Edinburgh lectures on the „Philosophy and Development of Religion"[10]), fall into two parts. In the first part (corresponding to the first volume) the fundamental questions of the philosophy of religion are attacked directly with little or no historical matter introduced. The second volume, which is mainly theological in character, traces the origins and historical development of Christianity on the lines of the author's Urchristenthum.

Before passing to works dealing historically or critically with particular authors a word of mention seems due to the „Essays on Literature and Philosophy"[11]) collected and republished by Professor Edward Caird three years ago. The purely philosophical Essays consist of the long article on „Metaphysics" and the luminous dissertation on „Cartesianism," both reprinted from the „Encyclopaedia Britannica;" but the Essays on Dante, Goethe, Rousseau, Wordsworth, and Carlyle, are no less full of philosophic insight and value.

Among works devoted to the elucidation and criticism of particular authors and periods the place of honour is due to Professor Campbell Fraser's important critical edition of Locke's Essay, published last year by the Clarendon Press[12]). In these two handsome volumes Professor Fraser has produced a worthy pendant to the great edition of Berkeley's Works with which he enriched English philosophy twenty-four years ago. In the preparation of this edition, the four editions published during Locke's lifetime have been collated as well as the French version published

[10]) Philosophy and Development of Religion by Otto Pfleiderer, D. D. Professor of Theology, University of Berlin. Two volumes. Edinburgh. Blackwood & Sons, 1892.

[11]) Essays on Literature and Philosophy, by Edward Caird. Two volumes. Glasgow. Maclehose & Sons, 1892.

[12]) Locke's Essay concerning Human Understanding, collated and annotated with Prolegomena, biographical, historical and critical by Alexander Campbell Fraser D. C. L., Emeritus Professor of Logic and Metaphysics in the University of Edinburgh. In two volumes. Oxford, at the Clarendon Press, 1894.

under his supervision. The variations of the different editions are carefully indicated, and are frequently not uninteresting, for example, in the chapter on the idea of Power, where Locke flounders rather helplessly. There are copious notes, explanatory, illustrative and critical. Locke's text is illustrated chiefly from his other writings and correspondence, from the writings of his critics, and in general from thinkers more or less contemporary with the „Essays.“ Leibniz in particular is drawn upon. These annotations are specially useful as enabling us to realise the speculative and scientific milieu in which Locke's account of „human understanding“ took shape. They also serve to point out the frequent deficiencies of Locke's statement and point of view, and to connect his theories with later speculation. But this function of the annotator has been subordinated, on the whole, to the former, as the notes might otherwise have grown into something like a history of philosophy. The Prolegomena extend to 140 pages, and are, as indicated on the title-page, „biographical, critical and historical.“ Professor Fraser had already dealt with Locke's life in a volume of Blackwood's Philosophical Classics published in 1890. What we have here is, therefore, not a detailed chronicle of the events of Locke's life, such as may be found in the biographies, but a perspective, as it were, of the whole, with the Essay in the foreground. The facts of the philosopher's life and the circumstances of his time are massed with great skill and freshness of treatment, so far as they throw light upon the spirit and tenor of his work. The ‚biographical‘ pages include also an interesting account of the contemporary critics of the Essay. The second and most important section of the Prolegomena is „expository and critical,“ while the third, or „historical‘“ section confines itself to a comparatively short indication of the development of certain aspects of Locke's thought in the „spiritual philosophy“ of Berkeley and the „philosophical nescience“ of David Hume.

The need for such an edition will hardly be questioned. Indeed it is not to the credit of English philosophy that one of its chief monuments should have had to wait so long for an adequate

historical and critical equipment. But apart from this general point of view, there is the further consideration on which Professor Fraser justly lays stress in his opening pages. „For a long time the ‚Essay‘ has been named more than it has been studied. Even historians of philosophy have dealt with it largely at second hand, without that candid comparison of parts with the spirit and design of the whole, which is necessary in the case of a book that deals witb philosophy in the inexact language of common life, and also without sufficient allowance for the fact that it was composed by a man of affairs, who discussed questions appropriated to abstract philosophy with a view to the immediate interests of human life as his occasional employment in an unphilosophical age.“ The immense influence which the ‚Essay‘ exerted upon the thought of the 18th century, both in Britain and upon the Continent, has itself tended to thrust the work into the bakground and to obliterate Locke's own distinctive positions. It has become not uncommon to substitute Locke's latest and furthest-removed posterity for Locke himself. Because the sensationalism of Condillac and the thoroughgoing scepticism of Hume both claim descent from Locke — and may undoubtedly be correctly described as extreme developments of certain statements made by Locke in the course of his work — it has frequently been too hastily concluded that Locke's own theory is nothing but a poorly disguised sensationalism or a scepticism not fully awake as yet to its own implications. Hence, for example, the elaborate attack by Cousin in his „Ecole sensualiste“; hence on the other hand, ill-informed controversies as to the „Intellectualism“ of Locke. A writer stumbles upon some strong expressions of Locke's which can by no means be reconciled with the prevailing view of his philosophy as mere empiricism; and straightway, laying an undue counter-emphasis on such passages, he is fain to put Locke beside Kant as a champion of the necessities of the reason. It is Professor Fraser's aim in his Prolegomena and Notes to lift the student above such defective views and profitless controversy by putting Locke before us „in his habit as he lived“, by presenting his theory as a whole and not „sticking in the incidents,“ as Locke, in his forcible, homely

English, complained that critics even then were fain to do. Only in this way can we hope to understand the theory without distorting the proportion of the different parts and putting a sense upon incidental expressions which they may bear to us in the light of the subsequent development of philosophical thought, but which the whole context makes plain that they cannot possibly have borne to Locke. Professor Fraser is an expert in this method of historical reconstruction, and in the present edition he has very sucessfully applied to Locke the principle of sympathetic interpretation according to his own best mind and the spirit of his whole philosophy.

The value of this interpretation is enhanced by the contrast it offers to the treatment of Locke by the late Professor Green in his well-known Introduction to Hume, published in 1874. Green's is the last important criticism of the ‚Essay', and the principles on which it proceeds are precisely the opposite of those adopted by Professor Fraser. To Green, Locke is simply a factor in the philosophical development which led to Hume; and though no fewer than 130 pages are devoted to the discussion of his theory, Green would certainly have been accused by Locke of sticking in the incidents and deliberately ignoring the main design. It may be said, indeed, that if Professor Fraser always strives to interpret his author according to his best mind, Green always takes him at his worst. Viewing him simply as the progenitor of a sensationalistic scepticism, he seizes upon all the passages which (in the light of subsequent events) admit of being interpreted in terms of pure sensationalism. He has no interest in realising Locke's theory as a whole, as it existed historically in its author's mind. What he does is rather to isolate certain ideas which he finds in Locke — finds, at least, so far as their verbal expression goes — and these he proceeds to develop with all the rigour of logic into what he demonstrates to be their necessary consequences. This demonstration is unquestionably valuable, and to do justice to Green's work we must regard it simply as a chapter in the history of ideas, which treats them more or less in detachment from their historical setting and the context of the theories in which they

first found expression. Such a method has its own justification, but it carries a danger with it, if not for the critic himself, at all event for succeeding students. The set of ideas singled out by the critic for a perfectly legitimate purpose is only too apt to stand in the students' mind for the whole philosophy of the author in question; and one can hardly doubt that Green's Introduction has led in some quarters to a misunderstanding of this kind. This forms an additional reason why Professor Fraser's restoration of the original lineaments of the Lockian philosophy is both valuable and timely.

It is of course impossible here to do more than indicate one or two of the main features of this restoration. Its success depends, as has been seen, in keeping steadily in view „the main design of the Essay.“ Professor Fraser thus describes Locke's design in the Prolegomena: — „To find in the ‚historical plain method‘, of investigating actual facts, pursued introspectively, under what conditions knowledge becomes a fact in the individual consciousness of man; to what extent a human understanding can penetrate and compass reality; how man falls short of omniscience without being reduced to nescience; and on what ground our ‚broken‘ knowledge may be assisted by a reasonable faith in probabilities — all this is within the compass of the Essay according to the proposed design. The ‚Essay‘ was the first deliberate attempt, in modern philosophy, to engage in what might now be called epistemological enquiry, but mixed up by Locke with questions logical, psychological, and ontological; all subordinated in his design to ‚what may be of use to us in our present state, and to ‚our concerns as human beings‘. Locke inaugurated the modern epistemological era, characteristic of philosophy in the 18th century, which culminated in Kant — the reaction against mediaeval dogmatism of authority and against the abstract ontology of Spinoza and physiological materialism of Hobbes in the seventeenth century, which last involve questions that Locke expressly avoids.“ (pp. 545) But if knowledge is thus the keyword of the Essay, it is natural to turn, for the proper understanding of Locke's position, to the definition of knowledge contained in the Fourth Book.

The Fourth Book of the Essay, which deals expressly with knowledge, its certainty, evidence and extent, constitutes the real fulfilment of Locke's purpose — the conclusion to which all the rest of the Essay is subsidiary. But it has been overshadowed by the length of the investigations which he found it necessary to undertake in the Second and Third Books and especially, perhaps, by the immense vogue of the Second book on „Ideas" in the 18th century. None the less it contains both the starting-point and the goal of Locke's investigation, and perhaps the most instructive and interesting feature of Professor Fraser's treatment is the way in which he starts from the Fourth Book as containing the concrete or synthetic statement of Locke's results, and works back to the earlier books, which deal with elements in knowledge (ideas, for example) that are in themselves mere abstractions, and are not supposed to exist at all except in the mental proposition which is the unit of knowledge. By thus analytically reversing Locke's own order of exposition, Professor Fraser is often able to throw an instructive light on Locke's real meaning. Of course it is not suggested that the place of the Fourth Book and the dependence of the others upon it had remained entirely hidden from previous writers upon Locke, but the insight has never before been so consistently used as the key to the true interpretation of his meaning.

This at once disposes of the current notion that Locke intended to start with „simple ideas" or the bare particulars of sense, and to build up the fabric of knowledge entirely out of these sensational atoms. Ideas, whether simple or complex, are regarded by Locke as only elements in knowledge, and they can by no possibility of themselves constitute knowledge, which consists, according to his definition, in the perception of the relations between ideas. Then again, Locke's insistence on experience as the source of all our ideas does not, on investigation, necessarily mean more than the later dictum of Kant, with which everyone would agree, that man possesses no knowledge *prior* to experience. The polemic, in fact, against innate ideas or innate principles pervades Locke's whole argument to a much greater extent than is com-

monly supposed. By innate principles he understood ready-made knowledge, consciously present to the mind from the earliest dawn of experience. This absurdity seems to us hardly to require refutation, but the underlying motive of Locke's vigorous and reiterated attack was his jealousy of what seemed to him a deliberate attempt to withdraw large portions of our knowledge from critical examination by an untenable appeal to authority. Obviously, however, the complete success of Locke's argument in such a quarrel does not establish the thesis of pure sensationalism, as that was understood by his successors. Locke's own arguments in such crucial instances as the idea of substance, of power, of infinity in time space and number, are intended simply to establish the fact (which would not now be questioned) that even those ideas, such as infinity and eternity, which seem at the furthest removed from sense, are in their origin inseparable from the humble particulars of sense-perception. But while they thus arise in and with the rudimentary experiences of sense, Locke shows himself nowise concerned to deny the element of formal or intellectual necessity which they reveal in the constitution of experience. „Whatever change is observed," he says, „the mind must collect a power somewhere able to make that change." And he talks quite freely of substance as an idea which can come to us neither by sensation nor reflection, but is „framed" by the mind as a „correlative idea." „So long as there is any simple idea or sensible quality left, according to my way of arguing, substance cannot be discarded, because all simple ideas, all sensible qualities, carry with them a supposition of a substratum to exist in it, and of a substance wherein they inhere." Certainly Locke gave no explicit account of the intellectual necessities which, in such passages, he plainly acknowledges; but that is simply to say that he had not yet come in sight of the problems discussed by Hume and Kant. On those and many other points Professor Fraser leads us back to Locke's own point of view. Here and there he may possibly go too far in reaction from the traditional view of Locke. Unquestionably the sensationalist leaven must have been strongly present in many of Locke's unguarded statements; it would be impossible other-

wise to understand the subsequent development to which his writings gave rise. But this rehabilitation of Locke is undertaken in no spirit of paradox or caprice, like some attempts to whitewash questionable heroes. It admits with a wise candour the many limitations and defects of its subject, while endeavouring with a large-minded sympathy to do justice to Locke's honourable and eminently human, if not profoundly speculative, attitude of mind.

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Litteratur.

Aall, Anathan, Der Logos bei Heraklit, Zeitschr. für Philosophie Bd. 106, H. 2.

Adickes, Erich, Kant-Studien, Kiel, Lipsius & Fischer.

Adlhoch, B., Der Gottesbeweis des heil. Anselm, Philosophisches Jahrbuch VIII, 3.

Albert, G., Kant's transcendentale Logik mit Rücksicht auf Schopenhauer, Wien, Hölder.

Amsdorf, J., Symbolae ad Aristotelis politicorum crisin spectantes, II., Progr., Landshut.

Apel, M., Kants Erkenntnisstheorie u. seine Stellung zur Metaphysik, Berlin, Mayer & Müller.

Apelt, O., Platons Sophistes, Rhein. Museum, N. F., Bd. 50, H. 3.

Arneth, H. v., Das klassische Heidenthum u. die christliche Religion, 2 Bde., Wien, Konegen.

Asmus, J. R., Julian und Dion Chrysostomus, Progr. Traubenbischofsheim.

Baumgarten, Mich., Seneca und das Christenthum, Rostock, Werther.

Baumgartner, M., Die Erkenntnisslehre des Wilh. von Auvergne, Münster, Aschendorff.

Berger, H., Die Zonenlehre des Parmenides, Akad. Progr. Leipzig.

Bertram, H., Die Bildersprache Platons, Progr. Pforta.

Bodemann, E., Die Leibniz-Handschriften zu Hannover, Hannover, Hahn.

Bonnhöfer, A., Zur stoischen Psychologie, Philologus Bd. 54, H. 3.

Brandt, G., Die Lehre vom Erkennen bei Hobbes, Diss. Kiel.

Christ, A. F., Beiträge zur Kritik des Platonischen Laches, Progr. Prag.

Deussen, P., Zur Erinnerung an Gustav Glogau, Kiel, Lipsius & Fischer.

Diederich, B., Platons Politikos u. Republik, N. Jahrb. für Philol. Bd. 151/2, H. 9.

Diekamp, F., Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa, Diss. Münster.

Doctor, M., Die Philosophie des Joseph ibn Zaddik, Diss. Breslau.

Duker, A. C., Gisbert Voëtius (I. Bd., 1. Hälfte, holländisch) Leiden, Brill.

Ehrenpreis, M., Die Entwicklung der Emanationslehre in der Kabbala des XIII. Jahrh. Diss. Erlangen.

Eleuthenopulos, H., Die Erkenntnisstheorie von F. C. C. von Creuz, Diss. Leipzig.

Elter, A., De Aristobulo Judaeo comment. V, Progr. Bonn.

Erdmann, J. E., Grundriss der Gesch. d. Philos. 4. Aufl., bearbeitet von Benno Erdmann, Lief. 1—15, Berlin, Hertz.

Esser, Fr. Th., Thomas von Aquins Schöpfungslehre, Münster, Aschendorff.

Fee, D. Mc., Berkeleys neue Theorie des Sehens, Diss. Zürich.

Feldner, G., Die Neo-Thomisten, Jahrbuch für Pilos. etc. IX, 4; X, 1.

Fischer, Kuno, Shakespeare und die Bacon-Mythen, Heidelberg, Winter.

Frotscher, P. G., Lactantius' Verhältniss zur griech. Philosophie, Diss. Leipzig.

Gercke, A., Seneca-Studien, Leipzig, Teubner.
Geyer, O., Schleiermachers „Psychologie“, nach den Quellen beurtheilt, Progr. Leipzig.
Glossner, M., Die Philosophie des heil. Thomas, Jahrbuch für Philos. IX, 2, 4.
Gneisse, G., Das sittliche Handeln nach Kants Ethik, Progr. Colmar (Elsass).
Gross, O., Die Weltentstehungslehre des Theophilus von Antiochia, Diss. Leipzig.
Hancke, E., Bodin über die Souveränität, Breslau, Köbner.
Hoar, Rob., Der angebliche Mystizismus Kants, Diss. Bern.
Höffding, H., Geschichte der neueren Philosophie, Bd. I, deutsch von Bendixen, Leipzig, Reisland.
Hoff, J., Die Staatslehre Spinoza's, Diss. Jena.
Ihm, M., Zur Ueberlieferung des älteren Seneca, Rhein. Museum, N. F., Bd. 50, H. 3.
Kanter, F., Beiträge zur Kenntniss der Rechtsphilos. u. Ethik Mar Samuels, Diss. Bern.
Koch, H., Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita, Philologus, Bd. 54, H. 3
Kühnemann, E., Kant's und Schiller's Begründung der Aesthetik, Habilit. Marburg.
— — Die Ethik des deutschen Idealismus, Zeitschr. für Philos. Bd. 106, H. 2.
Land, J. P. N., Arnold Geulincx und seine Philosophie, Haag, Nyhoff.
Landwehr, Die Echtheit des platonischen Dialogs Laches, Progr. Ravensburg.
Lange, F. A., Geschichte des Materialismus (populäre Ausgabe), 1. Lief., Leipzig, Baedeker.
Lindt, P. von, Kant und A. v. Humboldt, Zeitschr. für Philos., Bd. 107, H. 1.
Mandl, S., Kritische Beiträge zur Metaphysik Lotze's. Diss. Bern.
Marschner, Die erkenntnissth. Grundlagen des historischen Materialismus, Zeitschr. für immanente Philos. Bd. I, H. 1.
Meinel, G., Dionysos oder Longinos, über das Erhabene, Progr. Kempten.
Müller, C., Ueber Kant's Stellung zum Idealismus, Progr. Berlin (Joachimsthal).
— — J. v., Galens Werk vom wissenschaftlichen Beweis, München, Franz.
Neuwirth, S., Pantheismus u. Individualismus bei Schopenhauer, Diss. Würzburg.
Niemann, A., Augustin's Geschichtsphilosophie, Diss. Greifswald.
Nietzsche, Friedr., Werke, Bd. IX u. X, Leipzig, Naumann.
Nossig, A., Versuch einer practischen Kritik der Lehre Spinozas, Stuttgart, Verlagsanstalt.
Pajk, J., Sallust als Ethiker, Progr. Wien.
Paulsen, F., Geschichte des gelehrten Unterrichts u. s. w., 2. Aufl., Leipzig, Veit & Co.
Pohl, O., Lessing's Lehre von der Tragödie verglichen mit der aristotelischen, Progr. Breslau.
Preyer, W., Darwin, Berlin, Hoffmann & Co.
Rangen, J., Das Archontat und Aristoteles' „Staatsverfassung der Athener“, Festschr. Ostrowo.

Reicke, R., Lose Blätter aus Kant's Nachlass, 2. Heft, Königsberg, Beyer.

Rhode, E., Die Religion der Griechen, Rede, Heidelberg, Hörning.

Rolfes, E., Die vorgebliche Praeexistenz des Geistes bei Aristoteles, Philos. Jahrbuch VIII, 3.

— — Der Beweis des Aristoteles für die Unsterblichkeit der Seele, Jahrbuch für Philos. IX, 2.

Schellwien, Rob., Der Geist der neueren Philosophie II, Leipzig, Janssen.

Schneider, W., Die Sittlichkeit im Lichte der Darwinschen Lehre, Progr. Paderborn.

— — C. M., Der heilige Thomas und der Socialismus, Jahrbuch für Philosophie, IX, 3, 4.

Schütz, L., Der hl. Thomas und sein Verständniss des Griechischen, Philos. Jahrbuch, VIII, 3.

Siebeck, H., Platon als Kritiker aristotelischer Ansichten, Zeitschr. für Philos. Bd. 107, H. 1.

Spinoza, B. de, Opera, ed. J. van Vloten et J. P. N. Land, 2. Aufl., Haag, Nyhoff.

Stählin, O., Beiträge zur Kenntniss der Hdschr. des Clemens Alexandrinus, Progr. Nürnberg.

Strauss, D. Fr., Ausgewählte Briefe, herausg. von Ed. Zeller, Bonn, Strauss.

Susemihl, F., Quaestionum Aristotelearum criticarum et exegeticarum pars IV. Progr. Greifswald.

Templer, B., Die Unsterblichkeitslehre bei den jüd. Philos. des Mittelalters, Diss. Bern, Wien, Breitenstein.

Thon, O., Die Grundprinzipien von Kant's Moralphilos. Diss. Berlin.

Tille, A., Von Darwin bis Nietzsche, Leipzig, Naumann.

Ueberweg-Heinze, Grundriss der Geschichte der Philos. III, 1, 8. Aufl. Berlin, Mittler & Sohn.

Uebinger, D., Die philos. Schriften des Nic. Cusanus III, Zeitschr. für Philos. Bd. 107, H. 1.

— — Die mathematischen Schriften des Nic. Cusanus, Philosophisches Jahrbuch VIII, 3.

Vogel, C., Die Oekonomik des Xenophon, Diss. Erlangen.

Weber, H., De Senecae Philosophia dicendi genere Bioneo, Diss. Marburg.

Wegner, F., Die Verdienste der aristotelischen Ethik und das Prinzip der Persönlichkeit, Diss. Jena.

Weir, S., Der Monismus mit besonderer Rücksicht auf Spencer, Diss. Jena.

Zahlfleisch, J., Kritisches zu Aristoteles, Zeitschr. f. österr. Gymnasien, Jahrg. 46, H. 11.

— — Kritisches zu Aristoteles, Philologus Bd. 54, H. 2.

— — Die von Aristoteles in seinen Ethiken angewandte Methode, Jahrbuch für Philosophie X, 1.

B. Französische Litteratur.

Adam, Note sur le texte des „Regulae ad directionem ingenii“ de Descartes, Rev. philos, Sept. 1895.

Amélineau, La philosophie dans l'ancienne Égypte, Paris, Leroux.
Barthélemy Saint-Hilaire, Victor Cousin, 3 vol., Paris, Alcan.
Beaulavon et Parodi, Berkeley: oeuvres choisies, Paris, Alcan.
Collignon, A., Diderot, Paris, Alcan.
Dugas, Auguste Comte, Rev. philos. H. 9, Sept.-Oct. 1895.
Duproix, P., Kant et Fichte et le problème de l'éducation, Genève, George & Co.
Lagneau, J., Quelques Notes sur Spinoza, Rev. de Métaph. III, 4.
Lichtenberger, Le socialisme au XVIII siècle, Paris, Alcan.
Mabilleau, L., Histoire de la philosophie atomistique, Paris, Alcan.
Martineau, H., La philosophie d'A.Comte, Paris, Bahl.
Ploige, S. de, La théorie thomiste de la propriété, Revue Néo-Scolastique, II, 3.
Thamio, R., Saint Ambroise et la morale chrétienne au IVe siècle, Paris, Masson.

C. Englische Litteratur.

Adickes, R., German Kantian Bibliography, Supplement 1 der Philosophical Review, Juni 1895.
Albee, E., The Ethical System of Cumberland, ebenda IV, 4, Juli 1895.
Brandt, F. B., Beneke, New York, Macmillan & Co.
Carlile, W. W., Natura naturans, the philos. Review IV, 6 (Nov. 95).
Felkin, H. M. and E., An Introduction to Herbart, London, Sonnenschein & Co.
Hardie, R. P., The Poetics of Aristotle, Mind, Juli 1895.
King, H. C., The Microcosmos of Lotze, Oberlin, Pearce & Randolph.
Oordt, J. W. G. van, Plato and his time, Haag, Nyhoff.
Scott, W. R., History of ancient Philosophy, London, Elliot Stock.
Stokes, G. J., Gnosticism and modern Pantheism, Mind, Juli 1895.
Subrahmanyam, A., A Synopsis of Aristotles Philosophy, Madras, Varadachari & Co.
Thompson, A. B., The Unity of Fichte's Doctrine of Knowledge, Boston, Ginn & Co.

D. Italienische Litteratur.

Calendo, A., Tommaso Campanella, Roma, Accad. dei Lincei.
Cantoni, C., Luigi Ferri, Riv. ital. di Filos. X, 1, Juni 1895.
Credaro, L., Le basi della teorica Herbartiana dell' istruzione, ebenda.
Cesca, G., L'idealismo soggetivo di Fichte, Padova, Drucker.
Chiapelli A., I caratteri orientali dello Stoicismo, Napoli, Università.
Faggi, A., Fechner e la sua costruzione psicofisica, Riv. ital. di filos. X, 2.
Felici, G. S., Tom. Campanella, Lanciano, Carabba.
Zuccante, G., La dottrina della coscienza morale nello Spencer, Lonigo, Gaspari.

Kantstudien.

Philosophische Zeitschrift

unter Mitwirkung von

E. Adickes, É. Boutroux, Edw. Caird, C. Cantoni, J. E. Creighton, W. Dilthey, B. Erdmann, K. Fischer, M. Heinze, R. Reicke, A. Riehl, W. Windelband

und anderen Fachgenossen

herausgegeben von

Dr. **Hans Vaihinger,**

o. ö. Professor an der Universität Halle a. S.

Die Kantforschungen haben in den letzten Jahrzehnten an Umfang wie an Vertiefung so sehr zugenommen, dass nunmehr ein eigenes Organ für dieselben nothwendig erscheint. Wie für Goethe, für Shakespeare, ja für Comenius eigene Jahrbücher und Gesellschaftsschriften herausgegeben werden, so erfordert auch die Universalität des Kantischen Geistes eine umfassende Erforschung desselben, wie sie nur durch ein fortlaufendes Organ gewährleistet werden kann, in welchem die Kantforschnngen des In- und Auslandes eine gegenseitig fördernde Concentration erfahren.

Das Arbeitsgebiet der „Kantstudien" wird naturgemäss in erster Linie die Ergründung der Werke Kants selbst umfassen: erstens die Erforschung der sachlichen und psychologischen Bedingungen ihrer Entstehung, zweitens die Durchleuchtung ihres Inhaltes im Ganzen wie im Einzelnen. Die erstere Aufgabe erweitert sich aber von selbst zu der Durchforschung des gesammten historischen Untergrundes, auf welchem das Lehrgebäude Kants beruht; die Wurzeln der Kantischen Philosophie sind ja weitaus noch nicht alle und noch nicht vollständig blosgelegt, und speciell das XVIII. Jahrhundert, trotzdem es das uns nächstliegende ist, ist nach dieser Richtung hin noch lange nicht genügend durchforscht. Und die zweite Aufgabe führt von selbst über die blosse Erläuterung dessen, was Kant gesagt hat und hat sagen wollen (was ja noch vielfach Gegenstand heftigster Discussion ist) hinaus zur Prüfung des Werthes der Kantischen Aufstellungen für unser heutiges Denken überhaupt. Wie die grossen Philosophen nach Kant überall an ihn angeknüpft haben, auch wo sie ihn bekämpften und über ihn hinausgiengen (ein Zusammenhang,

welcher ebenfalls noch nicht hinreichend durchforscht ist), so giebt es kaum ein Problem der heutigen Philosophie, dessen Discussion nicht mit Nothwendigkeit auf Kant zurückführte, derart, dass die Auseinandersetzung der Sache selbst und die Auseinandersetzung mit Kant oft gar nicht mehr zu trennen sind. Ist doch Kant mit Recht der „Schlüssel zur modernen Philosophie" genannt worden.

Dieser systematischen Aufgabe werden sich die „Kantstudien" nicht weniger widmen als jener historischen, sodass die „Kantstudien", während sie einerseits eine Specialität pflegen, welche in den übrigen Zeitschriften nicht genügende Berücksichtigung finden kann, doch andererseits gegenüber dem Zerfallen der philosophischen Zeitschriften in systematische und historische eine innige Verbindung dieser beiden auf einander angewiesenen Seiten darstellen.

Die „Kantstudien" wollen keiner besonderen Richtung dienen; die bisherige Thätigkeit des Herausgebers bürgt auch dafür, dass weder die apologetische noch die polemische Tendenz einseitig zur Geltung kommen werden.

Eine wichtige Aufgabe sehen die „Kantstudien" vor allem darin, der neuen von der Kgl. Akademie der Wissenschaften in Berlin beschlossenen Kantausgabe zu dienen und dieselbe vorbereitend zu unterstützen. Insbesondere stellen wir uns Untersuchungen zur Verfügung, welche für diese Ausgabe angestellt worden sind, aber nach deren Plan in sie selbst nicht hineingehören.

Dem internationalen Character der Kantforschung entsprechend wird die Zeitschrift auch französische, englische (inclusive amerikanischer) und italienische Beiträge in den Originalsprachen bringen. Die Einwirkung Kants auf das gesammte Geistesleben der europäischen und aussereuropäischen Culturnationen ist ja unleugbar sehr gross und die Darstellung jenes Einflusses Kants, sowie speciell der Einwirkung desselben auf das deutsche Geistesleben und die deutsche Litteratur wird naturgemäss ebenfalls zum Arbeitsfeld der „Kantstudien" gehören.

Die Verwirklichung dieser Aufgaben wird die Zeitschrift in folgender Weise zu erreichen suchen:

1) Die „Kantstudien" werden erstens Originalbeiträge bringen, welche in Form grösserer und auch kleinerer Abhandlungen einestheils unser Wissen über Kant erweitern, und anderntheils auch zu der Philosophie desselben kritische Stellung nehmen. Auf diese Weise sollen die wichtigsten Streitpunkte des Kantstudiums, sowie die durch Kant geschaffenen Probleme der gesammten Philosophie zur Sprache kommen.

2) Sodann werden die „Kantstudien" über die neuesten Kantiana eingehende Recensionen bringen, welche nicht blos Analysen des Inhaltes geben, sondern auch sachliche Förderung der behandelten Probleme anstreben sollen.

3) Ueber die ausländischen Kantpublicationen werden Jahresberichte von Angehörigen der betr. Nationen orientirende Uebersichten geben.

4) Kurze Selbstanzeigen sollen den Verfassern von neuen Erscheinungen Gelegenheit geben, in authentischer Form die Lesewelt über ihre Ab-

sichten aufzuklären. Solche Selbstanzeigen schliessen Recensionen desselben Werkes von anderer Seite nicht aus.

5) Durch die Einführung einer Rubrik: Exegetische Miscellen kommen die „Kantstudien“ einem oft gefühlten Bedürfniss entgegen: es wird dadurch den Freunden der Kantforschung Gelegenheit gegeben, einzelne besonders schwierige und dunkle Stellen bei Kant — an denen ja bekanntlich kein Mangel ist — auch ausserhalb des Zusammanhanges einer grösseren Arbeit speciell besprechen zu können, resp. auf derartige Stellen aufmerksam zu machen, und deren Erklärung auf solche Weise anzuregen.

6) Ein möglichst vollständiger Litteraturbericht, welcher zugleich ein kurzes orientirendes Referat über die aufgeführten Publicationen geben soll, wird sämmtliche Schriften, Dissertationen, Programme, Sonderabdrücke, Gelegenheitsschriften, Zeitungsaufsätze u. s. w. aufzählen, in welchen von Kant direct oder indirect die Rede ist.

7) Unter dem zusammenfassenden Titel: Varia sollen endlich alle sonstigen auf Kant bezüglichen Mittheilungen, Anfragen u. s. w. eine Stelle finden.

Jeder Band erhält, ausser der üblichen Inhaltsangabe, sorgfältige Indices, um die Benützung für fernere Kantforschungen zu erleichtern.

Auf Grund dieses Programmes glaubt die neue Zeitschrift auf die thätige Förderung und Theilnahme aller philosophisch Interessirten im In- und Auslande rechnen zu können.

Die „Kantstudien“ werden in zwanglosen Heften erscheinen, welche zu Bänden von circa 30 Bogen zusammengefasst werden sollen.

Heft 1 kommt Anfang 1896 zur Ausgabe.

Den Verlag hat die Buchhandlung von Leopold Voss, Hamburg und Leipzig übernommen, welche auch — direct oder durch Vermittlung einer Sortimentsbuchhandlung — Bestellungen auf Abonnements entgegennimmt. Der Preis des einzelnen Bandes beträgt 12 Mark.